LA REVUE DE

TEHERAN

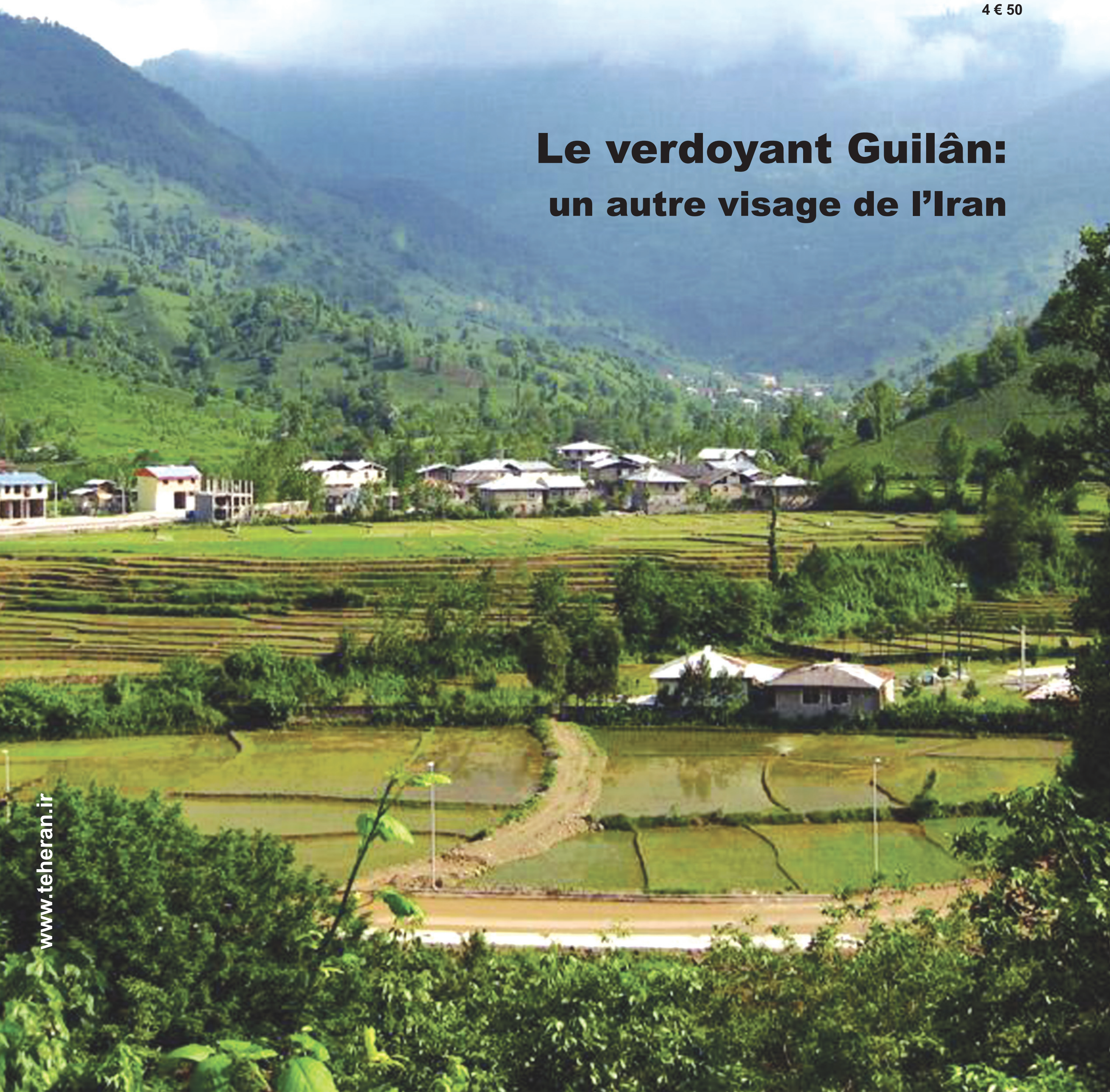
ISSN 2008-1936

MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE

N° 58, Septembre 2010, 5e ANNEE

PRIX 1000 TOMANS

4 € 50



Le verdoyant Guilân: un autre visage de l'Iran

www.teheran.ir



La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Direction
Mohammad-Javad Mohammadi

Rédaction en chef
Amélie Neuve-Eglise

Secrétariat de rédaction
Arefeh Hedjazi
Djamileh Zia

Rédaction
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Farzaneh Pourmazaheri
Afsaneh Pourmazaheri
Jean-Pierre Brigaudiot
Babak Ershadi
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Majid Yousefi Behzadi

Correspondants en France
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction
Béatrice Tréhard

Graphisme et mise en page
Monireh Borhani

Site Internet
Mohammad-Amin Youssefi

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: **mail@teheran.ir**

Imprimé par Iran-Tchap

Recto de la couverture:
Ville de Rânkouh, Guilân





Premier mensuel iranien
en langue française
N° 58- Shahrivar 1389
Septembre 2010
Cinquième année
Prix 1000 Tomans
4 € 50





Sommaire

CAHIER DU MOIS

CULTURE

Arts

Littérature

Repères

LECTURE

Récit

Survol de l'histoire du Guilân Depuis les temps anciens jusqu'au début du XXe siècle

Djamileh Zia

La province du Guilân est située au sud de la mer Caspienne. Elle avoisine les provinces d'Ardébil à l'ouest, de Mâzandarân à l'est, et de Zanjân au sud. Le nord du Guilân est limitrophe avec l'actuelle République d'Azerbaïdjan. Les caractéristiques géographiques et climatiques de cette province, très humide et bordée de remparts naturels formés par les hautes montagnes d'Alborz, ont joué un grand rôle dans le maintien de son indépendance jusqu'au XVIIe siècle. L'histoire officielle ne relate en général que les guerres et les invasions; elle laisse toutefois apparaître la bravoure et la vie difficile des habitants du Guilân qui ont lutté contre les oppressions, depuis l'Antiquité jusqu'au XXe siècle.



Au début de l'ère chrétienne, les Guils habitaient dans les plaines du littoral de la mer Caspienne et les Deylams vivaient dans les montagnes d'Alborz. Le fleuve Sefidroud était la frontière entre Bia-pas et Bia-pish. Photo du Guilân prise par satelite

Les anciens habitants du Guilân

L'histoire du Guilân est peu documentée jusqu'au milieu du Ier millénaire av. J.C. Les fouilles archéologiques montrent cependant que le littoral sud de la mer Caspienne était habité avant la dernière glaciation; les traces de vie remontent à une période que l'on estime entre 50 000 et 150 000 ans. La mer Caspienne a été nommée ainsi du fait que les Kâssi (les Caspiens) étaient les habitants de la zone

occidentale du littoral sud de ce grand lac quand cette région fut envahie par les tribus aryennes, c'est-à-dire au cours du IIe millénaire av. J.C. Au cours du Ier millénaire, les Kâdous (les Cadusiens) vivaient dans la partie occidentale du littoral sud de la mer Caspienne – en particulier dans les montagnes situées à l'ouest du fleuve Sefidroud - et les Amardous (les Mardes) vivaient dans les plaines du littoral, aux bords du principal fleuve de cette région auquel ils donnèrent leur nom: le fleuve Sefidroud était appelé Amardous au cours de l'Antiquité. Plus à l'est, dans la région qui correspond à l'actuelle province du Mâzandarân, vivaient les Tapours, et encore plus à l'est, dans la région qui correspond à l'actuelle province du Golestân, vivaient les Hyrcaniens. Vers la fin du VIIIe et le début du VIIe siècle av. J.-C., les frontières de l'Empire mède s'étendaient jusqu'au sud du territoire des Cadusiens et des Mardes, mais ces peuples, qui n'étaient pas subordonnés aux Mèdes, s'allièrent à Cyrus le Grand, fondateur de l'Empire achéménide, dans sa guerre contre ces derniers. Il semble que lors de la conquête de la Perse par Alexandre, la région du Guilân soit restée à l'abri de l'armée macédonienne.

A partir du IIe siècle av. J.-C., on voit apparaître le nom de deux peuples vivant dans la région correspondant à l'actuelle province du Guilân; ce sont les Guils et les Deylams. Certains historiens pensent que les Guils et les Cadusiens n'étaient en fait qu'un seul peuple que les Grecs nommaient «Cadusiens», alors que les habitants de l'Asie les appelaient «les Guils». D'autres historiens pensent par contre que les Guils ont migré au IIe siècle av. J.-C. (peut-être à partir de la région du Daguestan) pour venir s'installer sur le littoral du sud de la mer Caspienne, à l'ouest du fleuve Sefidroud qu'ils traversèrent par la suite pour supplanter les Mardes avec le concours des Deylams. Les Guils et les Deylams étaient très probablement de la même ethnie; ils parlaient une langue similaire, que les autres Iraniens ne comprenaient pas. La seule différence entre eux était leur lieu d'habitation: les Guils habitaient dans les plaines du littoral, et les Deylams vivaient au sud de ces plaines, dans les montagnes d'Alborz. Le territoire des Guils et des Deylams était appelé Deylamân à l'époque sassanide et au cours des premiers siècles de l'Hégire. Plus tard, cette même région fut appelée Guilân.

A partir du IIe siècle av. J.-C., on voit apparaître le nom de deux peuples vivant dans la région correspondant à l'actuelle province du Guilân; ce sont les Guils et les Deylams. Certains historiens pensent que les Guils et les Cadusiens n'étaient en fait qu'un seul peuple que les Grecs nommaient «Cadusiens», alors que les habitants de l'Asie les appelaient «les Guils».

Lors de l'arrivée au pouvoir des Sassanides, le littoral sud de la mer Caspienne (région englobant les provinces actuelles du Guilân et de Mâzandarân) avait un souverain nommé Goshnâsp, de la dynastie des Jassanfashâh. Ardéchir Ier (224-241), fondateur de la dynastie sassanide, conquit le territoire de Goshnâsp, qui se soumit au roi sassanide et accepta de payer un tribut; cependant, il semble que les rois de la dynastie des Jassanfashâh continuèrent à régner sur le littoral sud de la mer Caspienne et les montagnes Alborz, et réussirent à maintenir leur territoire quasi-indépendant



La carte de l'Empire achéménide. Les habitants du littoral sud de la mer Caspienne étaient à l'époque les Caspiens, les Cadusiens, les Mardes et les Hyrcaniens

jusqu'à la fin du VIe siècle. En 590, il semble que les Deylamân s'allièrent avec l'oncle de Khosrô II (590-628) pour empêcher l'intronisation de ce dernier. Khosrô II attaqua Deylamân quand il arriva au pouvoir, et obligea le souverain

Au cours du règne des Omeyyades et des Abbassides, les montagnes difficiles d'accès d'Alborz permettaient non seulement aux Iraniens mais aussi aux Arabes s'opposant aux califes - en particulier les descendants de l'Imam Ali, cousin et gendre du prophète - de trouver un abri à Deylamân.

de cette contrée à se soumettre à lui et à payer un tribut annuel. Les guerriers guils et deylams étaient réputés pour leur bravoure dans les combats, si bien que les rois sassanides octroyaient le titre de «Guil des Guils»[1] aux meilleurs chefs de leur armée. Les Guils et les Deylams étaient employés comme mercenaires par les rois sassanides. Shâpour Ier (241-272), roi sassanide, fonda la ville de Ghazvin pour contrer leurs attaques aux pays limitrophes à leur territoire.

La situation du Deylamân après la conquête de la Perse par les Arabes musulmans

La première guerre entre les Arabes et les guerriers Guils et Deylams eut lieu en l'an 18 de l'Hégire (639 de l'ère chrétienne). L'armée des Guils et des Deylams combattit les Arabes à Vâjroud - lieu situé entre Hamadân et Ghazvin - et empêcha leur progression. Les troupes arabes se divisèrent alors en deux groupes, l'un s'achemina vers le nord-ouest et conquit l'Azerbaïdjan, l'autre se dirigea vers le nord-est et conquit le Khorâssân. La région de Deylamân resta hors de portée de l'armée des Arabes. Les Arabes, comme les Sassanides, décidèrent plus tard de faire de Ghazvin une ville de renfort pour lutter contre ces habitants des contrées du nord de l'Iran.

Au cours du règne des Omeyyades et des Abbassides, les montagnes difficiles d'accès d'Alborz permettaient non seulement aux Iraniens mais aussi aux

Arabes s'opposant aux califes - en particulier les descendants de l'Imam Ali, cousin et gendre du prophète - de trouver un abri à Deylamân. Les descendants de l'Imam Ali pensaient que la vie luxueuse des califes était une déviance par rapport à l'islam égalitaire enseigné par le prophète Mohammad. Deylamân était connu à l'époque comme un lieu sûr, où ils pouvaient se refugier. Le souverain du Deylamân et du Tabarestân (région correspondant à l'actuelle province du Mâzandarân) était semble-t-il encore de la dynastie des Jassanfashâh jusqu'à ce que le Tabarestân tombe aux mains des musulmans (en 144 de l'Hégire - 761 de l'ère chrétienne). C'est environ à partir de cette date que le nom de la dynastie des Jostânian apparaît dans les textes comme souverains de Deylamân; ils régnèrent jusqu'au milieu du XIe siècle. Jostân - qui semble avoir été le fondateur de cette dynastie - donna refuge en 176 de l'Hégire (792 de l'ère chrétienne) à Yahyâ Ben Abdollah, petit-fils de l'Imam Hassan (2e Imam des chiites), connu sous le nom de Yahyâ Deylami. C'était pendant le règne du calife Haroun al-Rashid (786-809). La capitale des rois de la dynastie des Jostân était la ville de Roudbâr située près de la rivière Shâhroud. L'un des rois de cette dynastie y construisit la forteresse d'Alamout en 860-861. Cette forteresse devint plus tard le siège d'Hassan Sabbâh.

Le fleuve Sefidroud a été de tout temps une frontière naturelle entre les deux zones de l'ouest et de l'est du Guilân, appelées respectivement Bia-pas et Bia-pish.[2] La capitale de Bia-pas fut Fouman pendant longtemps et fut transférée à Rasht par la suite; celle de Bia-pish était Lâhijân. Après la conquête de la Perse par les musulmans, cette subdivision régionale fut renforcée du fait des questions religieuses, car les habitants de Bia-pas se convertirent relativement tôt à l'islam sunnite (comme la plupart des habitants de la Perse), alors que les habitants de Bia-pish conservèrent leurs anciennes croyances religieuses au moins 250 ans après la conquête de la Perse par les musulmans. Biruni, savant iranien du IVe siècle de l'Hégire (Xe siècle), écrit dans son livre intitulé *Chronologie*[3] que les habitants de Deylamân, avant leur conversion à l'islam, étaient en partie chrétiens et zoroastriens, mais surtout païens. La conversion des habitants de Bia-pish – qui se convertirent d'emblée à l'islam chiite – semble avoir commencé lorsque Hassan ben Zayd se souleva contre les califes abbassides. Hassan ben Zayd prit le pouvoir à Deylamân en 250 de l'Hégire (ce qui correspond à la fin du VIIIe siècle de l'ère chrétienne) et y régna pendant 21 ans. Il combattit les Samanides et conquit la région de Tabarestân. Son frère lui succéda à sa mort et garda le pouvoir pendant 16 ans.

> Otroush, descendant de l'Imam Zeyn-ol-Abedin, vivait à Tabarestân. Il se réfugia à Deylamân vers l'an 300 de l'Hégire à cause de l'arrivée des Samanides, et y vécut pendant 14 ans. Otroush remit en place, surtout avec l'aide des pauvres, le gouvernement des descendants de l'Imam Ali. Il distribua les terres agricoles entre les agriculteurs pauvres.

Finalement, Ismâil, roi samanide, fut vainqueur lors d'une guerre en l'an 287 de l'Hégire et Deylamân tomba aux mains des Samanides. Néanmoins, cette mainmise des Samanides sur cette région ne dura que 13 ans et prit fin avec un autre soulèvement, celui de Nâsser Kabir, surnommé Otroush. Otroush, descendant de l'Imam Zeyn-ol-Abedin, vivait à

Tabarestân. Il se réfugia à Deylamân vers l'an 300 de l'Hégire à cause de l'arrivée des Samanides, et y vécut pendant 14 ans. Otroush remit en place, surtout avec l'aide des pauvres, le gouvernement des descendants de l'Imam Ali. Il distribua les terres agricoles entre les agriculteurs pauvres. La conversion des habitants de Bia-pish au chiisme arriva à son apogée pendant cette période. Otroush décéda vers l'an 314 de l'Hégire.

L'influence des descendants de l'Imam Ali était prégnante surtout dans les plaines du littoral, alors qu'au cours de cette même période, les souverains de la dynastie des Jostâniân et ceux de la dynastie des Mossâferiân étaient en rivalité pour garder le pouvoir dans les montagnes de Deylamân. Les Mossâferiân (également appelés Sâlâriân) - dont le fondateur, Sâlâr fils de Asvâr, était un gendre de Jostân - régnaient dans les régions du nord-ouest de l'Azerbaïdjan et en Arménie. Ils étaient en bons termes avec les Jostâniân jusque vers la fin du IXe siècle, où ils commencèrent à conquérir la région de Samirân située près de la rivière Shâhroud, et prirent le

Les habitants de Deylamân tentèrent de faire sortir les territoires de la Perse du contrôle des califes arabes au cours du Xe siècle: les frères Bouyides, dont le père était un pêcheur natif de Lâhijân, reconquirent la majorité des régions de l'ouest et du centre de la Perse. Ils conquirent ensuite Bagdad et mirent le calife Abbasside Al-Muti sous leur tutelle.

pouvoir à Târom. Les Mossâferiân réussirent progressivement à gagner le contrôle d'une grande partie des montagnes de Deylamân. Les souverains de la dynastie des Jostâniân semblent s'être alors repliés dans la forteresse d'Alamout. Cette rivalité entre les Jostâniân et les Mossâferiân prit également une dimension religieuse: les Jostâniân soutenaient les chiites zaïdites, alors que les Mossâferiân se convertirent à l'ismaélisme et devinrent des ismaéliens actifs. Le prédicateur ismaélien Abou Hâtam Râzi (mort en 934) réussit à convertir un grand nombre des habitants de Deylamân. Plus tard, un autre prédicateur ismaélien, nommé Hassan Sabbâh, concentra ses activités dans les montagnes de Deylamân. Il conquit la forteresse d'Alamout en 1090, qui devint dès lors le lieu de résidence d'Hassan Sabbâh et de ses successeurs. Ainsi, alors que les ismaéliens contrôlaient les montagnes de Deylamân, une partie des habitants du littoral, en particulier autour de la ville de Lâhijân, restait zaïdite. Les Mossâferiân continuèrent à régner dans ces montagnes jusqu'en 1043 environ, c'est-à-dire quelques décades après l'arrivée des Seldjoukides.

Les habitants de Deylamân tentèrent de faire sortir les territoires de la Perse du contrôle des califes arabes au cours du Xe siècle: les frères Bouyides, dont le père était un pêcheur natif de Lâhijân, reconquirent la majorité des régions de l'ouest et du centre de la Perse. Ils conquirent ensuite Bagdad et mirent le calife Abbasside Al-Muti sous leur tutelle.

Les Ghaznavides ne réussirent pas à conquérir le Deylamân, les Seldjoukides non plus. Le Guilân resta hors de portée de Genjis Khân et de ses successeurs pendant environ un siècle. En 1367 (706 de l'Hégire), Eljaitu, roi mongol de la dynastie des Ilkhanides, attaqua le Deylamân. Son armée essuya de lourdes pertes, et Eljaitu dut se contenter d'être reconnu comme empereur et de recevoir un tribut; Deylamân resta indépendant

en réalité et fut gouverné par les rois locaux.

Annexion du Guilân à la Perse par les Safavides

L'ancêtre des rois safavides, qui s'appelait Sheikh Safi al-Din Ardabili, était un soufi. Il fut l'élève de Sheikh Zâhed Guilâni pendant vingt ans (jusqu'à la mort de ce dernier). Cette relation avait engendré une sympathie chez les habitants du Guilân pour les descendants de Sheikh Safi al-Din Ardabili. Ismâil Safavi, arrière petit-fils de Sheikh Safi al-Din Ardabili, se réfugia dans le Guilân après la mort de son père Sheikh Heydar dans une guerre à Shirvan, parce qu'il était poursuivi par le clan des Agh-ghoyounlou. Il avait six ans à l'époque où Kârkiâ Mirzâ Ali, roi de Bia-pish, lui donna l'asile. Kârkiâ Mirzâ Ali était de la dynastie des Kiâ, qui régnèrent à Bia-pish de 769 à l'an 1000 de l'Hégire (1367 à 1591 de l'ère chrétienne). Leur capitale était Lâhijân. Mirzâ Ali garda Ismâil Safavi à l'abri, malgré les menaces des Agh-ghoyounlou.

Au cours de la fin du XVe siècle et du début du XVIe siècle, comme par le passé, la région correspondant à l'actuelle province du Guilân était divisée par le fleuve Sefidroud en deux zones, qui avaient chacune leur souverain. Le souverain de Bia-pas était de la dynastie des Eshâghvand. Les deux souverains de Bia-pish et de Bia-pas étaient en bon termes (Amira Eshâgh avait même épousé la sœur de Mirzâ Ali) jusqu'à ce que le souverain de Bia-pas, qui était sunnite et avait des relations amicales avec un prince du clan Agh-ghoyounlou, tente de dérober Ismâil Safavi pour le rendre à ce clan. Lors d'une bataille qui eut lieu à proximité de Sefidroud entre les souverains de Bia-pish et Bia-pas, l'armée de Bia-pish perdit la bataille et lors du traité de paix, Koutchesfahân fut cédé à Bia-pas. Dès lors, Koutchesfahân fut l'objet de batailles incessantes entre les souverains de Bia-pish et Bia-pas, et leurs successeurs. Ismâil Safavi devint le roi de la Perse en 1502. Dès lors, les souverains de Bia-pish et de Bia-pas lui demandèrent à plusieurs reprises d'intervenir dans leurs désaccords, ce qui ouvrit la voie à la présence de l'armée safavide dans le Guilân. L'armée safavide commit de nombreuses atrocités lors de chacune de ses incursions dans le Guilân, qui subit de nombreuses dévastations à cause de ces guerres incessantes. Lors du règne des Safavides, les deux régions de Bia-pish et Bia-pas furent tantôt gouvernées par un souverain local, tantôt par les chefs de l'armée du roi safavide.

> Quelques jours après la mort de Khân Ahmad Khân, Shâh Abbâs Ier arriva à Lâhijân, détruisit complètement son palais, et nomma un gouverneur pour Bia-pish et un autre pour Bia-pas. Ce fut la fin du règne des dynasties locales dans le Guilân. La population se souleva à plusieurs reprises contre les dirigeants nommés par le gouvernement central, à Tâlesh, à Fouman, et à Lasht-e Neshâ où la population fut massacrée par ordre de Shâh Abbâs Ier.

En 1529, le souverain de Bia-pish, Khân Ahmad Khân, alla à la capitale des Safavides (Ghazvin) et déclara son allégeance au nouveau roi safavide, Shâh Tahmâsb (1524-1576). Khân Ahmad Khân était un adepte du chiisme zaïdite. Il fut persuadé par Shâh Tahmâsb de se convertir au chiisme duodécimain. Il


Les ruines de la forteresse d'Alamout

convertit les habitants de Bia-pish à son retour dans le Guilân. C'est à partir de cette période que le chiisme duodécimain fut en progression dans le Guilân. Les Safavides firent du chiisme duodécimain la religion officielle de la Perse.

Le roi safavide Shâh Abbâs Ier (1587-1628) était déterminé à créer un gouvernement centralisé fort, et à diminuer le pouvoir de Khân Ahmad Khân, roi de Bia-pish (qui était marié à sa sœur). Shâh Abbâs Ier apprit en 1592 que Khân Ahmad Khân avait envoyé son vizir à la cour ottomane. Il semble que c'est alors qu'il décida de régler définitivement la question du contrôle de la province du Guilân. Il ordonna au commandant de l'armée de l'Azerbaïdjan, Farhâd Khân Gharâmânlou, de conquérir le Guilân. Khân Ahmad Khân demanda alors au tsar de la Russie de le protéger; celui-ci ne répondit pas favorablement à sa demande. Les troupes de Farhâd Khân entrèrent par Astârâ et Gaskar, et massacrèrent la population. Khân Ahmad Khân s'enfuit avec Mohammad Amin (souverain de Bia-pas) à Shirvan et de là regagna Istanbul. Il espérait gagner l'appui du roi Ottoman pour revenir dans le Guilân, mais il mourut en exil en 1596. Quelques jours après sa mort, Shâh Abbâs Ier arriva à Lâhijân, détruisit complètement le palais de Khân Ahmad Khân, et nomma un gouverneur pour Bia-pish et un autre pour Bia-pas. Ce fut la fin du règne des dynasties locales dans le Guilân. La population se souleva à plusieurs reprises contre les dirigeants nommés par le gouvernement central, à Tâlesh, à Fouman, et à Lasht-e Neshâ où la population fut massacrée par ordre de Shâh Abbâs Ier. A la mort de ce dernier, la population de Lasht-e Neshâ se souleva à nouveau contre le gouverneur du Guilân, en se regroupant autour d'un homme qui déclara être un descendant d'Amira Jamshid Khân (ancien souverain de Bia-pas). La population le surnomma Adel Shâh (ou Gharib Shâh), le suivit, et se mit à tout détruire sur son passage (les maisons, les marchés, la résidence du gouverneur de Lâhijân, etc.). Adel Shâh fut capturé et envoyé à la cour safavide, à Ispahan, où il fut exécuté.

Le Guilân au cours du XVIIIe siècle, occupation par les troupes Russes

Les tsars avaient depuis longtemps des vues sur le littoral sud de la mer Caspienne; mais la première véritable tentative de la Russie pour occuper cette région eut lieu au cours du règne de Pierre Ier le Grand (1696-1725), qui voulait avoir le contrôle des transactions commerciales entre l'Europe et l'Asie, et désirait faire de la mer Caspienne une mer Russe. Artemy Volinsky, qu'il envoya à la cour safavide en 1715, l'informa que la dynastie safavide était très affaiblie. L'armée russe commença à conquérir le littoral sud de la mer Caspienne en 1722 en occupant Darband, mais se retira à Astrakhan à cause des avancées ottomanes dans le nord-ouest de la Perse. Cependant, le gouverneur du Guilân, qui craignait que les tribus afghanes envahissent la province, envoya un message au tsar et lui demanda d'envoyer une garnison à Rasht. Cette ville était assiégée par Zebardast Khân Afghan. Il semble que la demande du gouverneur du Guilân au tsar avait été faite avec l'accord du roi safavide Shâh Tahmâsb II. Les deux bataillons Russes que le tsar envoya s'installèrent dans un caravansérail près de Rasht. Entre temps, Shâh Tahmâsb II avait changé d'avis: il demanda le retrait immédiat des Russes. Les troupes du gouverneur du Guilân utilisèrent la force, mais ne réussirent pas à déloger les Russes. Le tsar envoya quatre autres bataillons, qui arrivèrent dans le Guilân en 1723. Le commandant de ces bataillons fut nommé gouverneur du Guilân par le tsar la même année, à la suite du traité d'alliance qu'Ismâil Beg (l'envoyé du roi safavide à la cour de Pierre Ier le Grand) signa avec le tsar. Selon ce traité, les régions du Guilân, Mâzandarân, Astarâbâd[4], Tâlesh, Bakou, et Darband furent cédées à la Russie. En 1727, les troupes russes vainquirent les forces afghanes qui s'étaient avancées jusqu'au Guilân. Selon l'accord de 1729, signé à Rasht entre les Russes et les Afghans, ces derniers cédèrent la ville de Roudbâr aux Russes en contrepartie de la reconnaissance de leur souveraineté sur le reste de la Perse. Mais ce traité devint lettre morte quand Nâder Afshâr vainquit les Afghans à Ispahan, et que le chef de ces derniers fut tué alors qu'il s'enfuyait vers Ghandahâr. Les troupes Russes continuèrent à occuper le Guilân jusqu'en 1734. Deux traités entre les Russes et Nâder Afshâr (celui de Rasht en 1732 et celui de Ganja en 1735) aboutirent au retour de tous les territoires annexés par les Russes au sol de la Perse.

Le déclin des Safavides au cours des premières décades du XVIIIe siècle entraîna un chaos dans tout le pays. La division du Guilân en deux régions de Bia-pish et Bia-pas fut maintenue pendant cette période. Les chefs locaux tentèrent cependant de garder ces régions à l'abri des assauts de ceux qui arrivaient au pouvoir en Perse à tour de rôle, en leur payant des tributs.

Le déclin des Safavides au cours des premières décades du XVIIIe siècle entraîna un chaos dans tout le pays. La division du Guilân en deux régions de Bia-pish et Bia-pas fut maintenue pendant cette période. Les chefs locaux tentèrent cependant de garder ces régions à l'abri des assauts de ceux qui arrivaient au pouvoir en Perse à tour de rôle, en leur payant des tributs. La dynastie Eshâghvand continua à régner à Fouman, capitale de Bia-pas, mais des gouverneurs furent également nommés par les

souverains successifs de la Perse que furent Nâder Shâh Afshâr, Karim Khân Zand et Aghâ Mohammad Khân Qâdjâr. Lors du règne de Nâder Shâh Afshâr, le Guilân payait un tribut au trésor public qui était excessif, ce qui eut pour conséquence deux émeutes, l'une à Tâlesh en 1744 qui dura deux ans, l'autre à Gaskar, qui débuta en 1746 et se poursuivit jusqu'en 1747 (année où Nâder Shâh Afshâr fut assassiné). Nâder Shâh Afshâr tenta de créer une force navale dans la mer Caspienne pour rivaliser avec les Russes. Un anglais, John Elton, fut chargé de construire des bateaux à Langaroud; mais cette entreprise prit fin à la mort de Nâder Shâh Afshâr. Ce fut ensuite une période d'anarchie. Les deux tribus zand et qâdjâre luttaient pour acquérir le pouvoir en Perse, et le gouverneur de Guilân changeait au gré de la prise de pouvoir de chacun des deux clans à Guilân. Au cours de cette période, le seul élément de rattachement du Guilân à la Perse fut la soie que les autorités de cette province donnaient au roi en guise de tribut.



Le Guilân était historiquement divisé en deux régions (Bia-pas et Bia-pish) par le fleuve Sefidroud

Aghâ Mohammad Khân Qâdjâr élimina les Zand en 1770. Il était déterminé à rétablir un gouvernement centralisé, et confia à son frère Mortezâgholi Khân la charge de conquérir le Guilân en 1781. Hedâyatollah, le gouverneur de Rasht, réussit à empêcher l'invasion du Guilân par les troupes qâdjâres en envoyant deux émissaires à la cour d'Aghâ Mohammad Khân avec des cadeaux. Le désir d'indépendance de Hedâyatollah Khân l'amena à demander la protection de la Russie en 1787 (ce qui était un acte de défiance envers le roi qâdjâr), mais il refusa la demande de la Russie qui voulait le port d'Anzali. La Russie encouragea alors Aghâ Mohammad Khân à envahir le Guilân. Les soldats qâdjârs arrivèrent à Rasht et Hedâyatollah Khân fut vaincu. Il tenta de se réfugier en Russie, mais fut rendu par les Russes au dernier survivant de la famille d'Aghâ Rafi Shafti (que Hedâyatollah Khân avait fait exécuter avec ses cinq frères). Les historiens estiment que le Guilân prospéra sous Hedâyatollah Khân, qui encouragea de nombreux commerçants arméniens, russes et indiens à venir s'installer à Rasht, ce qui permit le développement du commerce entre le Guilân et les pays étrangers.

Le Guilân au cours du XIXe siècle, voie d'ouverture de l'Iran vers l'Europe

Au cours du XIXe siècle, d'importants changements sociopolitiques survinrent

en Iran, en partie du fait de la politique coloniale de l'Angleterre et de la Russie. L'expansion du commerce avec ce pays (qui investit près de 1,3 million de roubles dans le port d'Anzali), l'augmentation du transport maritime dans la mer Caspienne, et le développement du transport routier entre Téhéran et Anzali via Ghazvin et Rasht (concomitamment au développement de la voie ferrée entre Anzali et Bakou) firent du Guilân le pôle de contact économique, politique et culturel entre l'Iran et l'Europe au cours des dernières décades du XIXe siècle.

La division traditionnelle du Guilân entre Bia-pas et Bia-pish, et le contrôle de chacune de ces deux régions par une autorité locale persista jusque vers le milieu du XIXe siècle, et disparut au cours de la deuxième moitié du siècle, quand le Guilân sortit progressivement de son isolement du fait du développement des transports que nous avons évoqués plus haut. Les gouverneurs de la province furent désormais nommés par le gouvernement central de la Perse. Les Qâdjârs nommèrent même à quelques reprises des princes de leur famille à ce poste, preuve que cette province était importante à leurs yeux. Le Guilân vit défiler une trentaine de gouverneurs au cours du XIXe siècle, dont vingt ne restèrent à ce poste qu'un ou deux ans. Le rôle principal de ces gouverneurs était de collecter les taxes pour la trésorerie royale, avec l'assistance des Khâns locaux. Les gouverneurs n'hésitaient pas à soutirer le plus de taxes possible à la population, ce qui fut la cause de multiples soulèvements populaires (en 1851 et 1861 à Rasht, en 1869 à Tâlesh, en 1872 à Tâlesh et Anzali, en 1874 dans plusieurs régions du Guilân dont Tâlesh, en 1875 à Tâlesh et Lâhijân), tous mâtés par les forces du gouvernement central. En 1878, le roi Nâssereddin Shâh (1848-1896) vint lui-même dans le Guilân pour arrêter les chefs des tribus Tâleshi et les emprisonner à Téhéran. L'année suivante, Nâssereddin Shâh nomma son fils préféré, Kâmrân Mirzâ (qui était par ailleurs gouverneur de Téhéran et ministre de la guerre) gouverneur du Guilân. De nouveaux soulèvements populaires éclatèrent en 1884 à cause des taxes excessives. Le représentant du gouverneur fut tué à Lâhijân lors d'une émeute.

L'influence de la Russie avait augmenté au cours du XVIIIe siècle dans le Guilân; elle s'intensifia au XIXe siècle (surtout après les guerres qui eurent lieu entre la Perse et la Russie) du fait des échanges commerciaux qui étaient devenus plus faciles depuis l'instauration par la Russie d'un transport maritime sur la mer Caspienne.

L'influence de la Russie avait augmenté au cours du XVIIIe siècle dans le Guilân; elle s'intensifia au XIXe siècle (surtout après les guerres qui eurent lieu entre la Perse et la Russie) du fait des échanges commerciaux qui étaient devenus plus faciles depuis l'instauration par la Russie d'un transport maritime sur la mer Caspienne. L'exportation des produits agricoles du Guilân (le riz, l'olive, la soie) prit de l'essor. Au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle, la pêche se développa dans le Guilân, en particulier celle de l'esturgeon (qui vit essentiellement autour de l'embouchure du fleuve Sefidroud) pour en extraire le caviar. Cette industrie de la pêche fut développée par les Russes et les Arméniens. Stepan Lianozov, un arménien de nationalité russe, obtint par

le roi de la Perse le droit exclusif de développer la pêche le long des côtes persanes de la mer Caspienne. William George Abbot, consul d'Angleterre à Rasht en 1876, écrit dans l'un de ses rapports qu'au cours de la saison de pêche, plus de mille ouvriers travaillaient pour Lianozov. Cependant, ce n'étaient pas des habitants du Guilân: la plupart d'entre eux venaient de Bakou et de Lankarân. Abbot écrit également que le nombre d'ouvriers russes qui travaillaient à Anzali était tellement important qu'Anzali ressemblait à un port russe.

L'essor du commerce avec les pays étrangers aboutit à une certaine prospérité de la province au XIXe siècle, qui devint l'une des quatre provinces ayant le revenu le plus élevé de la Perse. Ces revenus augmentèrent avec la mise en place de l'administration des douanes en 1897. Mais cet essor profitait surtout aux grands propriétaires terriens, aux proches de la famille royale et aux commerçants. Les paysans et les ouvriers citadins continuaient à avoir des conditions de vie difficiles. La présence des marchands et ouvriers étrangers (russes, arméniens, grecs) dans le Guilân permit à la population de cette province de prendre connaissance des mouvements sociaux de l'Europe, et le Guilân devint par ce fait l'une des provinces pionnières de la Perse dans les mouvements de protestations ouvrières. Rasht fut, aux côtés de Téhéran et de Tabriz, l'une des villes phares dans les mouvements de contestation qui aboutirent à la Révolution constitutionnelle de 1906. En 1907, l'Angleterre et la Russie se partagèrent la Perse en zones d'influence, et le Guilân fut occupé par la Russie. Au lendemain de la Première Guerre mondiale, quand l'Angleterre tenta d'imposer un traité de protectorat au gouvernement de la Perse, les habitants du Guilân (surtout les paysans pauvres) soutinrent la lutte armée dirigée par Mirzâ Koutchek Khân, pour instaurer une république et mettre fin à l'occupation de l'Iran. Ce soulèvement populaire, connu sous le nom de *Nehzat-e jangal* (la Révolte de la forêt), fut définitivement mâté en 1920-1921 par le gouvernement de la Perse, avec l'accord tacite de l'Angleterre et de la Russie. ■

---

1. «*Guil-e guilân*» en persan.
2. Bia-pas signifie «derrière le fleuve» et Bia-pish «devant le fleuve» en langue guilaki. «Bia» signifie «eau» en langue guilaki.
3. آثار الباقیه عن القرون الخالیه
4. Les ruines d'Astarâbâd font partie actuellement de la ville de Gorgân.

Bibliographie:

-Zendehdel, Hassan, et collaborateurs, *Ostân-e Guilân* (La province du Guilân), guide n° 22 de la collection des guides pour voyager en Iran, Ed. Irângardân, Téhéran, 1379 (2000).
-Ghorbâni, Mohammad-Ali, *Pishineh-ye târikhi va farhangui-ye Lâhijân va bozorgân-e ân* (Le passé historique et culturel de Lâhijân et ses célébrités), Ed. Sayeh, Téhéran, 1375 (1986).
-Ravasani, Shâpour, *Nehzat-e jangal, zamineh-hâye ejtêmâ'i* (La Révolte de la forêt, les contextes sociaux), Editions du bureau de recherches culturelles (Iran culture studies), Téhéran, 1381 (2002).
-Mourre, Michel, *Le petit Mourre, Dictionnaire d'histoire universelle*, Ed. Bordas, 2004.
-Les articles suivants de l'Encyclopaedia Iranica, consulté sur son site officiel à l'adresse www.iranica.com le 28 juillet 2010:
- Iran, Peoples of Iran (2) Pre-Islamic
- Gilan, History in the Early Islamic Period
- Deylamites
- Gilan, History under the safavids
- Gilan, History in the 18th century
- Gilan, History in the 19th century



Le village de Mâssouleh

La richesse touristique de la terre verdoyante du Guilân

Afsâneh Pourmazâheri
Farzâneh Pourmazâheri

La région du Guilân est l'une des rares régions d'Iran qui jouit en même temps d'importantes richesses naturelles de par sa situation géographique, et de richesses culturelles et historiques grâce à ses habitants et à son histoire tumultueuse. Cette alchimie naturelle et culturelle historique fait du Guilân une destination privilégiée pour le tourisme. Le visiteur peut profiter de la fraîcheur de son climat agréablement humide, des vertes montagnes de l'Alborz et du Tâlesh, du calme de la mer, du paysage offert par les champs de thé et les orangers, aussi bien que de la cuisine guilânaise et de ses saveurs variées, et des sites historiques magnifiques au sein de la nature. A coté de ses attractions naturelles et culturelles, le Guilân attire également de nombreux pèlerins grâce à ses innombrables mausolées (*Imâmzâdeh*) où sont enterrés les descendants des Imams chiites, décédés ou martyrisés sous les califes abbassides.

Malheureusement, le Guilân n'est pas assez connu à l'échelle internationale faute d'infrastructures touristiques suffisantes, et notamment de la mauvaise qualité de son hôtellerie. La région bénéficie néanmoins d'une grande notoriété au niveau national, et chaque année des dizaines de millier de visiteurs iraniens s'y rendent afin de profiter de la mer, des paysages verts ou y déguster la délicieuse cuisine du

nord, ne serait-ce que pour une seule journée.

La province du Guilân s'étend sur une superficie de 14 711 m² et est située dans le nord de l'Iran entre les chaînes montagneuses de l'Alborz et du Tâlesh.

Le visiteur peut profiter de la fraîcheur de son climat agréablement humide, des vertes montagnes de l'Alborz et du Tâlesh, du calme de la mer, du paysage offert par les champs de thé et les orangers, aussi bien que de la cuisine guilânaise et de ses saveurs variées, et des sites historiques magnifiques au sein de la nature.

Ces montagnes, qui forment une gigantesque muraille au sud et à l'est du Guilân, constituent la principale cause de l'humidité ambiante de la région, qui est la plus humide d'Iran avec des précipitations annuelles dépassant les 2000 mm. Le Guilân est également situé au sud de la mer Caspienne et avoisine la province d'Ardebil à l'ouest, le Mâzandarân à l'est (dont la frontière est définie par la rivière Tameshk qui passe entre Tchâboksar et Râmsar), Zandjân au sud, et la mer Caspienne et la République d'Azerbaïdjan au nord. Sa plus grande ville est Rasht mais elle compte également d'autres villes notables comme Astârâh, Astâneh Ashrafieh, Bandar Anzali, Rasht, Roudbâr, Roudsar, Fouman, Lâhijân et Langaroud. Plus de quarante rivières traversent cette région dont la plus importante est la rivière Sefidroud (signifiant "rivière blanche").

D'après les fouilles archéologiques, son histoire remonterait à plus de 150 000 ans, c'est-à-dire avant le dernier âge de glace. Avec l'arrivée des Aryens et leur cohabitation avec les autochtones de la région, de nouvelles populations se formèrent, dont la majorité constituaient deux tribus importantes, les Guils et les Deylams. Autonomes, ces tribus ont préservé jalousement leur liberté et n'ont jamais cédé au dictat des divers pouvoirs centraux de la Perse, notamment les Mèdes. Au VIe siècle av. J.-C., ces peuples ont collaboré avec Cyrus, roi achéménide, pour renverser les Mèdes. Sous les Sassanides, ils perdirent leur indépendance suite à la campagne d'Ardéchir Bâbakân. Après l'avènement de l'islam, le Guilân fut pour un certain temps gouverné par les Alavides, ensuite par les Deylamides, puis par les Mongols, notamment sous Oldjaïtou. Au XVIe siècle, la région joua un rôle primordial dans l'avènement des Safavides en offrant asile, plus de quatre années durant, à Shâh Abbâs Ier. En 1650, le Guilân fut envahi par la Russie et demeura sous l'emprise russe jusqu'en 1724. Sous la Révolution constitutionnelle, les Guils se firent particulièrement remarquer, à tel point qu'ils parvinrent à conquérir la capitale, Téhéran, en 1865. Le mouvement Jangali dirigé par Mirzâ Kouchak Khân Jangali est un exemple brillant de leur engagement.

Situé entre la mer Caspienne et les chaînes montagneuses de l'Alborz, le Guilân ne manque pas de potentiel pour devenir l'axe central de l'écotourisme et de l'agrotourisme de l'Iran, sans compter, nous l'avons signalé, ses richesses culturelles, historiques, et folkloriques. De nombreux villages du Guilân, à l'exemple de Mâssouleh, attirent chaque année des milliers de touristes par la beauté et le style unique de leur architecture. La fondation de Mâssouleh remonte à plus de mille ans. Depuis ce

temps, ses habitants continuent de préserver leur mode de vie et leurs valeurs communes. Aucun apport culturel extérieur n'est jusqu'alors parvenu à modifier radicalement leur mode de vie. L'architecture unique de ce village en est le plus clair témoignage: les maisons du village sont bâties les unes sur les autres, à même la pente raide de la montagne. La cour de l'une sert de toit à l'autre. Les toits et les cours sont également utilisés en guise de passage piéton. Les bâtiments ne dépassent pas deux étages et la majorité d'entre eux sont en bois et en briques crues. La langue principale des habitants de Mâssouleh est le tâleshi qui compte parmi les langues les plus anciennes de l'ouest de l'Iran, et était déjà parlée sous les Arsacides. Le village est également connu pour avoir logé Mirzâ Kouchak Khân Jangali tandis que, poursuivi par les cosaques russes, il se rendait au village de Maklavân. Le village possède également d'autres attractions touristiques, à savoir, la fameuse chute d'eau de Mâssouleh-Roudkhân, la chute d'eau de Lâr Cheshmeh, le bazar et le parc de Mâssouleh, le mausolée d'Own ibn Ali et la partie ancienne du village. On peut également y acheter des produits typiques, notamment des sucreries locales telles que le *halvâ kondjedi* et le *halvâ berendji* (friandises préparées avec de la farine, du beurre et du sucre ou du miel), des couteaux artisanaux, des *guivehs* (chaussons tissés en coton), des *kelims* (tapis artisanaux), des chaussettes, des gants en laine et des marionnettes.

> De nombreux villages du Guilân, à l'exemple de Mâssouleh, attirent chaque année des milliers de touristes par la beauté et le style unique de leur architecture.

Une autre attraction du Guilân mérite d'être mentionnée: la colline Mârlik qui elle est située sur la côte orientale de la rivière Sefidroud, dans la vallée Gohar



La colline Mârlik dans la vallée Gohar Roud



La forteresse de Roudkhân (Ghal'eh Roudkhân) à Fouman

Roud. Cette colline est vieille de 3000 ans. Des objets précieux découverts en 1961 par Ezzattollâh Negahbân, archéologue iranien qui s'y rendit à la tête d'une expédition, attestent cette vérité. Avant cette date, la colline avait été victime de pillages de la part de contrebandiers qui revendaient les précieuses pièces de la colline aux collectionneurs. Parmi les objets trouvés dans la colline, quelques uns continuent d'attirer l'attention, notamment des récipients en céramique, des boutons décoratifs, des massues, des flèches, des poignards, des épées, des statues en bronze, des casques et surtout des coupes en or, en argent, en bronze et en porcelaine. Les archéologues croient que ces objets appartenaient aux gouverneurs qui régnaient sur la région vers la fin du deuxième millénaire av. J.-C. 25 tombes ont également été découvertes sur les flans de cette colline, qui fournissent notamment de précieuses informations sur les rituels d'enterrement des morts à cette époque.

Un peu plus loin, deux forteresses ont récemment réussi à attirer un nombre considérable de touristes vers le Guilân. Elles sont situées dans une forêt dense et rehaussée par un épais brouillard de montagne. L'une de ces forteresses est le Ghal'eh Roudkhân (ou le Ghal'eh Hessâm) à une vingtaine de kilomètres au sud-ouest de la ville de Fouman. Elle possède une superficie de 2,6 hectares et est située sur les hauteurs du village Roudkhân. La muraille de la forteresse mesure 1500 mètres de long et elle comprend 65 tourelles et murailles intérieures. La date de construction de la forteresse remonte à l'époque sassanide mais elle a été restaurée sous les Seldjoukides et servit un temps de base militaire aux Ismaélites. Sur le portail de la forteresse, une inscription atteste qu'elle fut restaurée à la demande du sultan

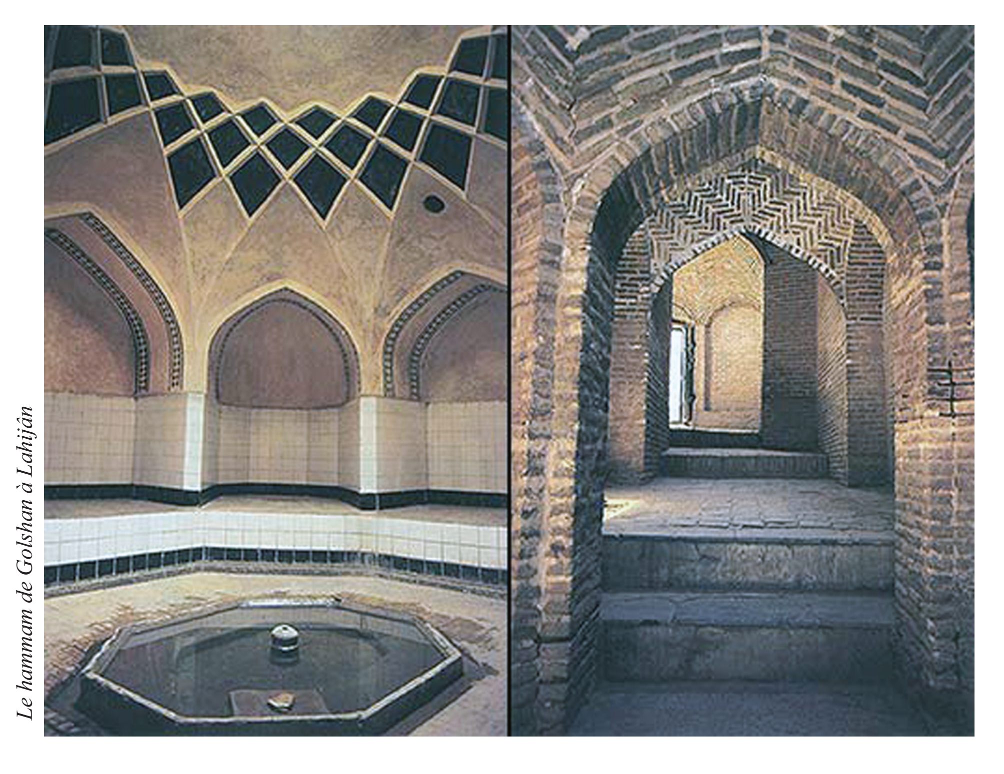
Hessâm-od-Din entre 1497 et 1500. Elle fut redécouverte en 1830 par un chercheur polonais au cours de ses fouilles dans le Guilân, mais ce n'est que depuis peu qu'elle a éveillé la curiosité des touristes. La forteresse est composée de deux parties principales, la citadelle et le harem où vivaient le roi et ses femmes, et l'arsenal et la caserne où étaient logés les soldats. Les bains, la prison, la citerne, une fontaine, des maisons et des tours octogonales munis de meurtrières font partie des éléments constitutifs de la forteresse. Il faut ajouter que durant son histoire, aucune armée n'a pu pénétrer dans la forteresse, et ce, grâce à son système de défense complexe. L'accès à la forteresse n'est possible que par voie piétonne. Les voitures ne peuvent se rapprocher à moins de 500 mètres de la forteresse. En grimpant la montagne vers celle-ci, de vieux arbres, une belle rivière le long du chemin, et par beau temps, des rayons de soleil finement tracés offrent une vue magnifique des alentours de la forteresse. La beauté du cadre se prête difficilement à une quelconque description: il faut s'y rendre soi-même pour prendre la mesure de la beauté de cette forteresse endormie au cœur de la forêt d'Hyrcanie.

Il existe également une autre forteresse dans la région de Ghâssem Abâd du Guilân qui, bien que n'étant pas aussi célèbre que la forteresse Roudkhân, renferme cependant plus de secrets. La forteresse Band Bon (ou Band Ban) toute en pierre, appartient à l'époque médiévale. Elle fut construite pour la défense de la ville contre les ennemis venant de la mer. Elle cache également dans son sol d'immenses voies souterraines dont la complexité n'a pas encore permis aux chercheurs d'en dresser les plans exacts. Aucune trace d'enduit utilisé pour fixer les pierres n'a été jusqu'alors découverte. Quoi qu'il en soit, le mortier a interdit à l'humidité d'investir le bâtiment et justement, c'est là, paraît-il, que réside le secret de la solidité de la citadelle. Cette belle forteresse qui a même éveillé l'intérêt de l'Unesco, a été à plusieurs reprises détruite (en partie) par les chercheurs d'or et les contrebandiers, mais elle reste debout et continue d'accueillir les touristes.

A côté des monuments phares de la province du Guilân, on trouve également de nombreux sites historiques et religieux, notamment le mausolée de Seyyed Jalâleddin Ashraf, frère de l'Imam Rezâ, qui se trouve à Astâneh Ashrafieh, le tombeau de la sœur de l'Imam Rezâ à Rasht, le sanctuaire de l'Imâmzâdeh Hâshem sur la route Téhéran-Rasht, le tombeau de Mirzâ Kouchak Khân Jangali à Rasht, le tombeau du professeur Moein à Astâneh Ashrafieh, le mausolée de Sheikh Zâhed à Lahijân, le mausolée de



Le mausolée de Seyyed Jalâleddin Ashraf à Astâneh Ashrafieh



Le hammam de Golshan à Lahijân

Bibi-Hourieh à Bandar Anzali, le tombeau de Kâshefosaltaneh qui a découvert le thé pour la première fois en Iran, etc. Le musée du thé et le hammam de Golshan à Lahijân figurent également parmi les sites historiques du Guilân.

Quant à son écotourisme, le Guilân en est particulièrement fier. Ses vastes rizières, ses champs de thé et ses jardins d'orange en font une région unique dans ce domaine en Iran. Ses étangs tels que l'étang internationalement connu d'Anzali, l'étang de Khatib Gourân, l'étang de Kohneh Gourâb et le marais de Bouchâgh accueillent de nombreux oiseaux migrateurs et offrent un environnement de rêve aux amateurs.



La lutte guileh mardi

Ce n'est pas uniquement la nature sauvage qui est unique au Guilân: l'artisanat, la cuisine et la culture de la terre le sont également. La pêche, notamment celle du caviar, ainsi que la culture du ver à soie, du riz, de la cacahuète, de la noisette, de la courgette, de la pomme de terre et du thé y sont très développées.

La diversité des cultures maraîchères, du poisson et des céréales explique que la cuisine guilânaise soit à ce point diversifiée et colorée. De nombreuses recettes de la région, grâce à leur goût et

à leur odeur, se sont répandus à travers l'Iran et sont présents sur quasiment toutes les tables iraniennes. Certaines autres sont restées typiques du Guilân. Parmi toutes ces recettes, on peut citer le *mirzâ ghâsemi*, le *bâghâlâghâtogh*, le *torsh-tareh*, (*kouï khoresht*) le ragout de courgette, le *sir ghalieh*, le *âlou mossamâ*, *nâz khâtoun*, *longi*, *torsh shâmi*, etc.

On compte également une grande variété d'artisanat encore pratiqué de nos jours dans le Guilân. Entre autres, on peut évoquer le tournage en bois, les nattes en paille (*hassir bâfi*), la poterie et la porcelaine, la peinture sur courge, le feutre, le tissage de couvre-lits (*tchâdor shab*), etc.

La culture folklorique du Guilân est également unique en son genre, car demeurée très peu influencée par les influences extérieures. Le spectacle de guignols Ahou Chareh (qui existait il y a encore vingt ans, et que l'on jouait à l'occasion du nouvel an iranien (*norouz*) partout dans le Guilân), le *pir bâbou* et le *lâl bâzi* (jeu qui consiste à faire semblant d'être muet), les sports purement traditionnels comme la lutte *guileh mardi*, *varzâ jang* et *band bâzi* (spectacle de funambulisme) constituent d'autres héritages culturels guilâniens. L'ensemble ne manquera certainement pas d'exotisme et d'intérêt pour le touriste décidé à visiter et à connaître ce territoire vert, vivant et plein de surprises. ■

La diversité des cultures maraîchères, du poisson et des céréales explique que la cuisine guilânaise soit à ce point diversifiée et colorée. De nombreuses recettes de la région, grâce à leur goût et à leur odeur, se sont répandus à travers l'Iran et sont présents sur quasiment toutes les tables iraniennes.



L'étang d'Anzali

Bibliographie:

- Ringgenberg, Patrick, *Guide culturel de l'Iran*, éd. Rozâneh, Téhéran, 2006
- Eslâh Arbani, Ebrâhim, *Ketâb-e Guilân* (Le livre du Guilân), éd. Gorouh-e Pajouheshgarân-e Iran, Téhéran, 2005

La musique de Gâlesh
Entretien avec Safarali Ramezâni

Nasrin Sarbâz Bardsiri*

Safarali Ramezâni est un chercheur spécialiste du folklore de la région du Guilân. De par ses recherches et son site internet[1], il a contribué à faire revivre certains rites folkloriques qui étaient en train de disparaitre et notamment les fêtes de norouz bel [2], tirmahsinze[3], ou d'amirma[4]. Il est également musicien, compositeur, chanteur, et enseignant. Il a également donné de nombreux concerts dans le Guilân mais aussi à Téhéran et à l'étranger, et doit se produire prochainement à Stockholm. Il enseigne également la musique et est membre de plusieurs associations soutenant la musique folklorique.

Pour quelle raison vous êtes-vous intéressé à la musique folklorique du Guilân et plus particulièrement à la musique de la région de Gâlesh?

Dans ma famille, tous le monde chantait: ma mère, mes tantes, mon père, mes oncles… Je suis donc né avec le chant. Dès mon enfance puis durant mon adolescence, je chantais, j'écrivais, je faisais de la calligraphie, du théâtre, mais c'est la musique qui semblait le mieux correspondre à ce que je cherchais. Ma passion pour la musique de Gâlesh a commencé il y a 16-17 ans, le jour où j'ai écouté une cassette de Mohammad Guilâni. C'était une chanson folk, qui était d'une tristesse immense, à tel point que je me suis mis à pleurer. Ma femme fut très surprise de ma réaction et m'a dit que les gens dansaient sur cette musique! J'ai donc découvert tout un monde dans ce chant de ce grand chanteur de Amlash[5] accompagné par un kamântcheh. L'envie de découvrir cette «tristesse joyeuse» m'a poussé à partir dans la région où cette musique était née, et j'y ai enseigné l'art dans les écoles primaires pendant plusieurs années. En même temps, j'ai commencé à faire mes recherches. Comme j'étais le maître de leurs enfants, les gens me laissaient facilement entrer dans leur maison, ce qui m'a permis de découvrir tout un monde musical. J'ai parlé avec les femmes, elles m'ont chanté les berceuses (*lâlâ'i*) qu'elles murmuraient à leurs enfants... J'ai commencé progressivement à rassembler un grand nombre de chants de la région et j'ai remarqué qu'il y a une originalité dans la musique de Gâlesh[6], ce qui m'a poussé à approfondir mes recherches dans ce domaine.

Quelle est donc la spécificité de cette musique de montagne?

Cette musique est d'abord très différente de la musique des plateaux du Guilân. Les conditions de vie y sont bien sûr différentes, et cela à sans aucun doute influencé la musique et la culture. Sur les plateaux, il existe deux genres de musique principaux: une musique populaire exprimée par les chants, les berceuses; et un second genre que l'on pourrait appeler «chants de ville» qui sont souvent diffusés par la radio et la télévision. La musique des montagnes et celle des plateaux ont chacune leur propre calendrier, leurs instruments et mélodies. Moins faciles d'accès lors des différentes conquêtes et invasion, la musique et la culture de la montagne ont réussi a davantage préserver leur identité, et certaines de ses mélodies et rites existent depuis des siècles. Je me souviens il y a 8 ans, pendant les années où j'enseignais dans les montagnes, après quelques mois de froid, les enfants ont un jour fait une chose qui m'a fait comprendre

certaines croyances des montagnards. Les enfants avaient déguisé un garçon retardé en géant, et ils lui avaient mis des clochettes autour de cou. Ils l'envoyèrent dans la montagne et le suivirent, tout en demandant l'arrêt de la pluie qui tombait depuis des jours et le retour du soleil. Les dieux étaient en quelque sorte sollicités pour faire descendre le soleil et cesser la pluie. A la fin, les sages de village sont venus et ont demandé l'arrêt de cette procession en disant que le soleil allait se lever le lendemain, et c'est ce qui s'est passé. Il y a donc un lien très fort entre les gens de la montagne et la nature, qui est fêtée lors de nombreuses célébrations: la fête de l'eau, du feu, de la moisson etc.

La majorité de ces rites ont-ils disparus?

Malheureusement avec le progrès socio-économique, certains rites qui existent depuis des siècles disparaissent. La modernité et le vacarme des tracteurs a envahi le silence qui régnait dans les rizières où les gens chantaient. Avant chacun avait son lopin de terre, les gens partageaient leur repas, leurs bonheurs et leurs peines, mais maintenant que les terres ont été rassemblées pour faciliter le travail des tracteurs, il n'y plus ce partage et par conséquent plus de chants, plus de fêtes. Je me souviens qu'au moment de la plantation du riz, on chantait le matin, à midi… Il y avait des chants différents pour chaque moment de la journée; à la fin de la plantation, on chantait et priait Dieu de protéger la culture avec un rite symbolique: les gens faisaient un bouquet de tiges de riz et ils le sacrifiaient comme un martyre. Ils prenaient alors Dieu comme témoin pour que la culture soient protégée. Ils versaient également de l'eau sur le riz (riz qui était déjà dans l'eau) afin de le bénir par l'eau,



Safarali Ramezâni

Photo: Imân Rohâni

ce qui n'est pas sans rappeler certaines coutumes mithraïstes. Les femmes parlaient au riz comme elles parlaient à leurs enfants: «Ne t'inquiète pas mon enfant! Fatima te protègera! Dieu te protégera !» Une relation très étroite existait donc entre l'homme, la nature, les végétaux et l'eau dans la terre du Guilân. Une des fêtes qui est malheureusement en train d'être oubliée est la fête de la moisson. Comme elle est faite actuellement par les machines, les gens ne sont plus présents sur les champs et cette très belle fête est en train de

disparaître. Notre tâche est donc d'essayer de faire revivre ces fêtes, de faire prendre conscience aux gens de ce patrimoine…

Pour revenir à la musique, je vois que votre kamântcheh est différent de celui que l'on joue dans les autres parties de l'Iran…

Oui, le kamântcheh du Guilân a 5 cordes et non 4. La partie de devant est ovale, tandis que celle des kamântcheh est normalement ronde. Pour cette raison, leur son est différent. Le son du kamântcheh de Guilân est donc différent et je dirais même original.

Dans le Guilân, la musique et le chant ont une place particulière dans la culture, et ce qui se passe dans la société laisse une trace dans la musique. Des événements sociaux, familiaux, politiques, pénètrent dans le folk souvent au travers de chants d'amour.

Vous vous êtes récemment intéressé dans vos recherches à une femme appelée Ranâ, pouvez-vous nous évoquer son histoire, qui est différente de ce que les gens croient?

A cause de la modernisation, beaucoup d'histoire ont été extrapolées et déformées. Ce que l'on connaît de Ranâ est une chanson rythmique qui fait danser les gens et qui raconte l'histoire d'une femme mariée qui tombe amoureuse de son amant, ce qui n'était pas acceptable dans la culture des gens du pays. Les gens l'on alors considérée comme une infidèle et une traitresse, alors que Ranâ était une femme qui a été aimée par son amant mais qui n'a jamais quitté son foyer et qui est restée fidèle à son mari malgré son amour. Le rythme original raconte la vraie histoire, elle chante la fidélité de Ranâ; cependant, pour donner un rythme dansant, petit à petit l'histoire a été déformée. Pendant mes recherches sur elle, j'ai même trouvé un homme qui avait connu Ranâ et qui m'a raconté son histoire, du début jusqu'au jour où l'on a tué son amant. Dans le Guilân, la musique et le chant ont une place particulière dans la culture, et ce qui se passe dans la société laisse une trace dans la musique. Des événements sociaux, familiaux, politiques, pénètrent dans le folklore souvent au travers de chants d'amour. Des chants, comme «Maryameh», évoquant l'histoire d'une jeune fille qui s'est empoisonnée parce qu'elle ne pouvait pas épouser son amant ou «Khânbâji» racontant l'histoire d'une femme courageuse pendant le règne de Rezâ Shâh. «Hey bâteh» est l'historie d'une jeune femme qui avait épousé Mirzâhâdi mais qui fut kidnappée par Safarkhân, l'un des rebelles de la région, et envoyée dans son harem. Cette dernière n'oublia cependant jamais son mari.

Dans ce pays, tout demeure vif, même l'amour dans l'«au-delà». Un jour, je passais devant un jardin et j'entendis quelqu'un pleurer d'une façon très touchante. Je n'ai pas pu m'empêcher d'entrer dans le jardin. J'y vis un vieux qui pleurait la mort de sa femme avec un chant et qui demandait une échelle pour monter jusqu'à Dieu pour atteindre le vrai amour. Je me disais: quel gnostique est en train de chanter! Combien faut-il souffrir avant d'arriver jusque là! ■

---

* Doctorante en langue et littérature françaises

1. www.galesh.ir
2. Fête de l'amitié célébrée le 13 Tir dans le Guilân.
3. La fête de l'eau
4. La fête du soleil
5. Région entre Langaroud et Roudsar
6. Région située dans les montagnes du Guilân

Le dialecte guilaki

Mahnâz Rezâï

Le dialecte guilaki est l'un des dialectes iraniens parlés au nord-ouest de l'Iran. Ce dialecte ferait partie de l'une des branches de la langue dite pahlavi-ashkâni ou kurde parlée dans les provinces du Guilân, Tabarestân (actuel Mâzandarân), Gorgân, Ghazvin, Rey, Dâmghân, Semnân, Hamedân, etc. Les peuples du nord de l'Iran, de Gorghân à Rezvânshahr, parlent guilaki mais avec des accents différents. Les accents sont également différents dans l'est et l'ouest du Mâzandarân et du Guilân. Comme dans le passé, l'ouest et l'est du Guilân n'avaient que peu de liens, le dialecte guilaki de ces deux régions est considérablement différent: ainsi, à l'époque de Rezâ Shâh, avant la construction du pont Korpi sur la rivière Sefid Roud, les peuples de l'est et l'ouest de cette province ne pouvaient facilement communiquer et échanger les uns avec les autres.

Le guilaki se subdivise en quatre sous-dialectes principaux: le *bieh pasi* (parlé au Guilân de l'ouest), le *bieh pishi* (Guilân de l'est), le *bieh pish* et le *ghâleshi*. Les habitants du nord-ouest du Guilân parlent un autre dialecte de la famille des langues de cette région appelé le *tâleshi*. Cependant, la différence des sous-dialectes et des accents n'empêche pas les habitants des différentes régions du Guilân de se comprendre.

Les chercheurs ont parfois hésité à qualifier le guilaki de dialecte ou de langue à part entière, cependant, la majorité d'entre eux s'accorde aujourd'hui sur le fait qu'il est un dialecte. Sa grammaire est très proche de celle du persan et peu de mots sont différents. Cependant, dans le guilaki, comme en anglais et contrairement au persan, parfois la place du nom et de l'adjectif, ainsi que celle du nom et de son complément sont inversées. Contrairement à la langue persane, dans le dialecte guilaki, le temps est souvent exprimé par des intonations. Ils prononcent également certains mots persans en les prolongeant d'une façon particulière. Ainsi, le [*s*] et le [*â*] de certains mots persans est prolongé, le [*h*] n'est parfois pas prononcé et se transforme en [*y*] (ی en persan). L'autre particularité est que les personnes parlant ce dialecte parlent plus vite que ceux qui parlent le persan. Enfin, le guilaki a conservé certaines caractéristiques des langues iraniennes anciennes. Par exemple, la conjugaison des verbes en guilaki est similaire à la conjugaison des verbes en langue pahlavi ou parsi.

Le sous-dialecte parlé par les habitants de la ville de Râmsar a des caractéristiques particulières que l'on ne retrouve pas dans ceux des villes voisines comme Tonekâbon et Tchâboksar car cette ville se situe entre deux provinces: Guilân et Mâzandarân. Ainsi, par exemple, on prolonge quelques voyelles et quelques consonnes. Il existe également des mots différents dans le guilaki de Râmsar, qui est plus proche de la langue persane que du dialecte guilaki. Dans les villages autour de Râmsar, on parle également avec des accents différents. Ainsi, un spécialiste pourra localiser précisément l'origine géographique d'une personne en l'entendant parler.

Outre le guilaki, certains des habitants de la ville de Roudbâr et des villages alentour sont Kurdes et parlent le kurde. Depuis ces dernières années, avec la migration des peuples turcs de la province d'Ardebil dans le Guilân, la langue turque est également parlée dans certaines villes du Guilân comme Tâlesh, Bandar Anzali et Astârâ.

D'après les historiens, dans le passé, le dialecte guilaki et ses sous-dialectes étaient parlés dans une grande partie du pays. Les Mazandarâniens se nommaient *Guilak* ou *Guil* et leur langue *guélaki* ou *guilaki*.

Le guilaki diffère donc du persan dans la conjugaison des verbes, la structure des phrases et l'articulation des mots. Actuellement, certains mots guilaki ne sont plus utilisés et ont progressivement été remplacés par des mots persans. Cette influence croissante du persan est importante dans les grandes villes, et c'est donc plutôt dans les villages que ce dialecte est encore en usage dans sa forme la plus authentique. ■

Sources:

Pourhâdi, Masoud, *Zabân-e Guilaki*, Iliâ, 2000.

Morâdi, Ali-Akbar, *Masdar dar zabân-e guilaki be gouyesh-e rashti*, Guileh mard, 2005.

Le Tâlesh: berceau de la civilisation «Kâdous*»

Mohammad Rezâ Khal'atbari
Directeur des fouilles archéologique à Tâlesh
Traduit par Babak Ershadi



Champs et fermes près de Tâlesh

La région du Tâlesh est située dans la partie septentrionale de la province du Guilân, le long de la côte de la mer Caspienne, de 48°,37' à 49°,14' de longitude est et de 37°,14' à 38°,17' de latitude nord.[1] *La superficie du Tâlesh est de 2215 km². Le Tâlesh est voisin d'Astârâ (Guilân) au nord, d'Ardebil et de Khalkhâl (province d'Ardebil) à l'ouest, de Some'sarâ (Guilân) au sud, et de la mer Caspienne à l'est.*

La ville de Hashtpar est le centre de cette région qui compte quatre communes: Hashtpar, Havigh, Kargânroud et Assâlem. Du point de vue de la géographie naturelle, le département se divise en deux zones:

1- La plaine littorale. Elle forme une bande étroite entre la ligne côtière et les collines forestières des montagnes de l'Alborz qui s'étendent le long de la côte, dans une direction allant du nord-ouest au sud-est. La plaine littorale est formée, en général, d'alluvions et de dépôts de sédiments des rivières et des cours d'eau, qui coulent - sur une pente raide - depuis les montagnes du Tâlesh jusqu'à la ligne côtière. La largeur de cette plaine varie de 7 à 10 km en fonction de la distance des collines forestières avec la ligne côtière.

2- La forêt et la montagne. La région du Tâlesh est fameuse pour sa végétation forestière qui couvre les montagnes d'Alborz. Les montagnes du Tâlesh communiquent avec les montagnes de Mâssouleh et de Posht-Kouh. Dans cette partie du Tâlesh, l'humidité est très importante, en raison de la pluviosité quasi-permanente, ce qui a favorisé la formation de forêts denses.

Durant ces dernières décennies, des fouilles ont été effectuées pour permettre de savoir comment les anciens habitants du Tâlesh vivaient sur cette terre et qui ils étaient. Cependant, nos informations sont limitées et les inconnus de l'histoire du Tâlesh restent, hélas, très nombreux.

Les recherches des dix dernières années nous ont permis pourtant d'identifier les structures culturelles de la communauté humaine de cette région à l'âge de fer. Le Tâlesh fut-il habité avant cette période? Nous n'avons pas encore accès à des sources pertinentes pour répondre clairement à cette question. Certains experts estiment qu'avant la migration des tribus aryennes du nord vers le plateau iranien, les régions qui s'étendaient au nord des montagnes de l'Alborz, surtout le long de la côte sud-est de la mer Caspienne, n'étaient pas encore habitées, et ce pour des raisons climatiques et écologiques. Mais à partir de cette date, ces régions connurent une évolution technologique, un processus de production de richesse, et furent témoins de l'apparition de nombreuses cités antiques. Pour appuyer leur théorie, ces chercheurs disent que si ces régions avaient été habitées avant l'âge de fer, les vestiges de leurs habitats auraient dus être découverts, à l'instar des vestiges funéraires datant du début de l'âge de fer (1400-1500 av. J.-C.) découverts lors des fouilles archéologiques dans cette même région. Ces vestiges témoignent de la fécondité de l'esprit et de la créativité de ses habitants. Cependant, aucune fouille n'a abouti à la découverte de vestiges et d'indices datant d'avant l'âge de fer, c'est-à-dire à une période antérieure à la deuxième moitié du IIe millénaire av. J.-C. Peut-être est-il encore trop tôt pour donner une réponse définitive aux questions que l'on se pose sur l'ancienneté du peuplement du Guilân en général, et du Tâlesh en particulier. Il est à noter que les régions situées au nord des montagnes d'Alborz sont très différentes des autres régions iraniennes, notamment celles du

Certains experts estiment qu'avant la migration des tribus aryennes du nord vers le plateau iranien, les régions qui s'étendaient au nord des montagnes de l'Alborz, surtout le long de la côte sud-est de la mer Caspienne, n'étaient pas encore habitées, et ce pour des raisons climatiques et écologiques.

plateau central, du point de vue de l'environnement naturel. Cette spécificité explique le fait que de nombreuses questions historiques et culturelles relatives au Guilân restent encore sans réponse. Le taux très élevé de pluviosité, la densité des forêts, la difficulté d'accès aux régions montagneuses furent autant d'obstacles à la formation de communautés humaines dans cette région iranienne durant l'Antiquité. Par ailleurs, l'existence de sources d'eau, de rivières, de prairies et de forêts a permis la formation de petites communautés humaines, bien qu'isolées les unes des autres. Les membres de ces petits groupes purent ainsi vivre de chasse et d'agriculture durant toute l'année. En effet, au moindre changement climatique, les habitants pouvaient se déplacer pour s'installer confortablement dans un milieu plus favorable, à proximité de leur ancien territoire. Cela expliquerait peut-être l'absence de vestiges d'habitat de ces communautés primitives dans les plaines et les régions montagneuses du Guilân. Il faudrait probablement chercher les traces de l'existence de telles

communautés primitives dans les cavernes et les abris naturels de la région. Cependant, malgré l'ancienneté relative des fouilles archéologiques dans cette région, il n'y a pas eu d'études consacrées à ce sujet. Tant que les cavernes naturelles de la région n'auront pas été explorées, il sera plus ou moins hasardeux de déterminer avec précision l'ancienneté du peuplement de cette région iranienne. Les premières fouilles archéologiques effectuées dans la province du Guilân s'avéraient très prometteuses pour connaître les civilisations anciennes de cette région, mais elles n'ont pas été poursuivies. En effet, après les premières tentatives, les travaux archéologiques ont été interrompus pendant près de 70 ans. Par conséquent, même les données de base sur l'histoire et la civilisation de cette région restent rares. A l'exception des recherches effectuées à Shafâroud et à Kargânroud après la Révolution islamique en 1979, les autres recherches menées dans cette région furent inorganisées, dépourvues d'une programmation scientifique, et n'ont pas abouti à des résultats tangibles. Par conséquent, les documents portant sur le peuplement du Guilân pendant la préhistoire se réduisent aux œuvres écrites d'historiens qui ne sont pas toujours conformes aux découvertes archéologiques faites sur le terrain. Par exemple, l'historien Pourdâvoud écrit:

«Dans l'histoire religieuse de l'Iran, le nord du pays, notamment les provinces du Guilân et du Mâzandarân était connues pour être le territoire des div *(démons). En effet, avant l'immigration des Aryens, ces régions étaient habitées par des groupes ethniques non aryens qui n'étaient pas adeptes du zoroastrisme.*

> Les régions situées au nord des montagnes d'Alborz sont très différentes des autres régions iraniennes, notamment celles du plateau central, du point de vue de l'environnement naturel. Cette spécificité explique le fait que de nombreuses questions historiques et culturelles relatives au Guilân restent encore sans réponse.



Aperçu de la ville de Tâlesh

C'est la raison pour laquelle les adeptes de la religion mazdéenne les considéraient comme païens et démoniaques.»[2]

A ce propos, le défunt Hassan Pirniâ a écrit dans son *Antiquité iranienne*: «*Les Kâdousiens vivaient dans le Guilân et les Tapouri dans le Mâzandarân. Les Amardes (ou Mardes) vivaient aux confins des territoires de ces deux peuples. Certains disent que dans les périodes très anciennes, l'ensemble du plateau iranien, le Caucase et les régions du sud de l'Europe étaient peuplés par une race qui n'était pas physiquement très admirable [sic]. Lorsque les Aryens arrivèrent sur le plateau iranien, ils estimèrent que les habitants anciens de ce pays étaient hideux tant du point de vue physionomique que du point de vue des mœurs. C'est pourquoi ils les considérèrent comme démoniaques.»*[3]

Des théories de ce genre ont été pourtant appuyées par des fouilles effectuées de 1949 à 1951 par le professeur Carlton Cown dans la caverne de Kamarband, près de la ville de Behshahr, dans la province du Mâzandarân.[4] Mais ces sites ne sont pas nombreux, et le nombre des vestiges est trop peu important pour nous permettre d'émettre des hypothèses générales s'appliquant à l'ensemble de la région. Par conséquent, l'histoire du peuplement de ces régions pendant le paléolithique, le néolithique et l'âge du bronze reste inconnue. Dans ce cadre, des études approfondies dans les domaines du paléo-environnement et paléontologique pourraient appuyer les recherches archéologiques. La région du Tâlesh, qui a été mentionnée dans les textes historiques sous le nom de pays des Kâdousiens (ou Kâtouziens), occupe une place importante dans la culture iranienne à l'âge du fer. En réalité, les tribus venant du nord (les Aryens) traversèrent le Caucase pour descendre vers le plateau iranien au début de l'âge du fer (1400-1500 av. J.-C.). Avant de fonder la dynastie des Mèdes au VIIe siècle av. J.-C. et l'Empire achéménide en 550 av. J.-C., ces tribus se dispersèrent dans une vaste partie de l'ouest et du nord-ouest de l'Iran. La région du Tâlesh aurait joué le rôle d'intermédiaire entre la civilisation formée à l'ouest et les habitants des régions situées au nord des montagnes d'Alborz, et probablement ceux qui vivaient dans une partie du plateau central. Il est clair que la région du Tâlesh a joué un rôle important et décisif dans le transfert de cette nouvelle civilisation vers les régions centrales du plateau iranien. Malheureusement, nous ne savons pas grand-chose sur la présence de ces tribus et les cités qu'elles auraient pu fonder dans la région du Tâlesh. Faute de recherches dans ce domaine, une grande partie de la culture de cette période reste inconnue.

La région du Tâlesh, qui a été mentionnée dans les textes historiques sous le nom de pays des Kâdousiens (ou Kâtouziens), s'attribue une place importante dans la culture iranienne à l'âge du fer.

Les fouilles archéologiques des dix dernières années au Tâlesh ont permis de développer considérablement les connaissance à propos du début de l'âge du fer dans cette région, et de mieux connaître l'histoire ancienne du Tâlesh. Cependant, il reste encore beaucoup à faire pour connaître toutes les structures culturelles de la région. Ainsi, les modalités de la première étape de l'établissement des Aryens au Tâlesh demeurent inconnues. Est-ce que les

différentes tribus aryennes qui s'installèrent dans cette région étaient homogènes du point de vue culturel et technologique? Leurs structures de productivité étaient-elles analogues? Avaient-elles réussi à fonder un «Etat» dans la région? Ces questions sont nombreuses et demeurent à ce jour sans réponse. Une chose est pourtant certaine: vers la seconde moitié du IIe millénaire av. J.-C., il y avait plusieurs cités dotées d'un niveau important de technologie pour la fabrication d'outils dans l'ensemble de la région du Tâlesh. Ces cités étaient probablement gérées par des systèmes politiques, administratifs et sociaux simples mais capables de jouer efficacement un rôle régional important. D'après les documents historiques écrits et les découvertes archéologiques, le territoire du Kâdous connut probablement une période de tension et d'instabilité pendant les premiers siècles du Ier millénaire av. J.-C. Les inscriptions datant de l'époque des rois du royaume d'Urartu, découvertes à l'ouest du Tâlesh indiquent que vers les VIIIe et VIIe siècles av. J.-C., les troupes d'Urartu menèrent de vastes attaques contres les régions de l'ouest et du nord-ouest de l'Iran, sans épargner le territoire du Kâdous.

Vers la seconde moitié du IIe millénaire av. J.-C., il y avait plusieurs cités dotées d'un niveau important de technologie pour la fabrication d'outils dans l'ensemble de la région du Tâlesh. Ces cités étaient probablement gérées par des systèmes politiques, administratifs et sociaux, simples mais capables de jouer efficacement un rôle régional important.

Par ailleurs, vers le VIIIe siècle av. J.-C., une inscription fut gravée sur pierre à 38 km à l'ouest de la ville d'Ahar [Azerbaïdjan de l'Est] sur ordre de Sarduri II, roi d'Urartu. Cette inscription fait allusion à une autre expédition dans de vastes régions du nord-ouest de l'Iran.

Outre ces deux inscriptions, une autre, appartenant à Argishti a été identifiée en mars 2003 à Ajabshir, dans la province de l'Azerbaïdjan de l'Est. Cette inscription a été vérifiée et lue par M. Rassoul Bashâsh. Nous pouvons y lire:

«L'armée de combat du dieu Khaldi s'est lancée et a conquis le royaume des Mannéens, elle a conquis le territoire d'Arstia. Arstia a été conquis par Argishti. Argishti [fils de Menua] dit qu'il a pris mille cent hommes. Argishti, le roi puissant ... Argishti veut que [celui qui] briserait [cette inscription] soit détruit par le dieu Khaldi, dieu du vent, et qu'il disparaisse de la lumière du soleil.»[5]

D'après ce texte, il est certain que pendant les premiers siècles du Ier millénaire avant J.-C., le royaume d'Urartu et l'Empire assyrien, militairement très puissants, conduisirent avec succès des expéditions militaires contre le territoire de Mannai et de ses alliés, ainsi que le territoire du Kâdous et la principauté d'Andié[6] qui se situait probablement dans le bassin de la rivière Sefidroud.

Ce que nous ignorons dans ces inscriptions, ce sont les noms des lieux envahis et leur situation géographique précise. Mais une chose est certaine: le territoire du Kâdous s'étendait certainement aux endroits où ces inscriptions furent placées. Nous pouvons en conclure que pour développer leur influence politique et leur domination militaire vers le nord et le nord-est, les troupes du royaume d'Urartu devaient



Ancienne maison d'un gouverneur à Tâlesh.
Photo: Alirezâ Abbâssi

traverser le territoire du Kâdous ou s'arrêter à ses frontières. Le fait que les inscriptions susmentionnées insistent sur la conquête des Etats voisins, notamment le royaume de Mannai et les territoires de ses alliés, est un argument solide en faveur du fait que le royaume du Kâdous est bien entré en conflit frontalier avec le royaume d'Urartu. Cependant, nous ignorons à quel point ces derniers ont réussi à développer leur influence sur le territoire du Kâdous. Lors des fouilles archéologiques de ces dernières années dans le Tâlesh (ancien territoire du Kâdous), un bracelet portant une inscription d'Urartu a été découvert. Cette inscription témoigne que cet objet avait été offert par Argishti ou son fils Sarduri II. Le fait que ce bracelet ait été découvert à l'intérieur d'un sépulcre spécial et hors du commun renforce l'hypothèse selon laquelle cet objet aurait été offert à l'une des personnes inhumées dans ce sépulcre. Selon une autre hypothèse, cet objet aurait été introduit dans la région par les commerçants ou les guerriers.[7]

Si le bracelet découvert dans cette région a été offert par Argishti ou son fils Sarduri II à un gouverneur local, nous devrons admettre que pendant les premiers siècles du Ier millénaire av. J.-C. (vers le VIIIe et VIIe siècles avant notre ère), le territoire du Kâdous fut un royaume si puissant du point de vue politique et militaire, que les rois d'Urartu, voisins du royaume du Kâdous, situé au

Pendant les premiers siècles du Ier millénaire av. J.-C. (vers le VIIIe et VIIe siècles avant notre ère), le territoire du Kâdous fut un royaume si puissant du point de vue politique et militaire, que les rois d'Urartu, voisins du royaume du Kâdous, situé au nord et au nord-est de leur royaume, avaient ressenti la nécessité d'une alliance avec leur voisin pour protéger les régions conquises.

nord et au nord-est de leur royaume, avaient ressenti la nécessité d'une alliance avec leur voisin pour protéger les régions conquises. Dans ce cas, nous pouvons en conclure que pendant la première moitié du Ier millénaire av. J.-C., ce territoire était doté d'un système administratif, politique, économique et social assez développé dont nous ignorons aujourd'hui les détails.

Par ailleurs, les points de vue diffèrent en ce qui concerne les descriptions du Kâdous faites par les historiens et les géographes de l'Antiquité, et leur conformité avec celle correspondant à l'actuel Tâlesh. Dans son ouvrage intitulé *Les Kurdes et leurs liens raciaux et historiques*, Rashid Yâssemi a énuméré les groupes ethniques qui vivaient le long de la côte de la mer Caspienne et dans les zones forestières et montagneuses de cette région:

«(...) Entre la côte de la mer Caspienne et les montagnes de cette région, vivent des groupes ethniques différentes: d'abord les tribus albaniennes et arméniennes, dans un territoire exigu; ensuite les Guils, les Kâdousiens et les Amardes. C'est aux Kâdousiens qu'appartient la plus grande partie des zones montagneuses.»[8] Plutarque donne également une description du territoire Kâdous, qui peut correspondre à la géographie supposée du grand royaume du Kâdous. Plutarque écrit:

«Le Kâdous est un pays montagneux aux routes impraticables. Le ciel y est toujours couvert de nuages. Dans ce pays, il n'y a ni céréales, ni fruits. Son peuple est composé des guerriers qui se nourrissent uniquement de pommes sauvages.»

D'après Plutarque et d'autres historiens qui ont mentionné le royaume du Kâdous, ce territoire s'étendait entre le royaume d'Urartu et celui des Amardes, qui vivaient à l'est de la rivière Sefidroud et sur les altitudes de Roudbâr. Par conséquent, le domaine des Kâdousiens



Forêts aux alentours de Tâlesh

s'étendait sur toutes les plaines et régions montagneuses situées à l'ouest de la rivière Sefidroud, jusqu'aux montagnes du nord-est de l'Azerbaïdjan et une partie du Caucase. Ainsi, le grand Tâlesh se situe exactement dans le même territoire que celui habité au cours de l'Antiquité par les Kâdousiens.

Dans son livre intitulé *Kârvand*, Ahmad Kasravi a parlé du territoire de Kâdous: *«(...) Il n'y a aucun doute que les Kâdousiens vivaient dans les montagnes du nord-est de l'Azerbaïdjan, sur le même territoire qui est habité aujourd'hui par les Tâleshi. Mais nous ne savons pas où et comment les Kâdousiens ont disparu, et où et comment les Tâleshi les ont remplacés dans cette région. Pourquoi les documents anciens de la Grèce et de Rome qui énumèrent les anciennes tribus iraniennes, ou les textes anciens des Arméniens, n'ont-ils jamais mentionné les Tâleshi? Leur nom n'apparaît que tardivement sous forme de 'Tiles' dans les ouvrages écrits après la conquête arabe. Mais la vérité est que les Kâdousiens n'ont jamais disparu et que les Tâleshi ne sont pas venus d'un autre pays pour prendre leur place. Il faut donc admettre que les Tâleshi sont les descendants des Kâdousiens qui vécurent longtemps dans cette région mystérieuse de notre pays, et dont il n'en reste aujourd'hui que des vestiges funéraires.»*[9] De nombreuses théories ont été avancées par des experts pour appuyer cette idée. Il paraît que les études linguistiques menées dans ce domaine seraient plus crédibles et plus fiables. Kasravi en dit:

«Notons d'abord que la forme correcte du mot iranien 'Kâdous' était 'Kadoush' ou 'Kadesh'. Introduit dans les documents écrits grecs, il s'est transformé en 'Kâdous' étant donné que les Grecs tendent à transformer le [ʃ] final en [s]. Moussa Khoreyni, célèbre historien arménien du Ve siècle a transcrit ce mot sous forme de 'Gadoush'. En tout état de cause, 'Kâdous' s'est transformé en 'Taloush' ou 'Tâlesh'.»[10]

> A l'époque des Mèdes, surtout sous le roi Cyaxares à qui se soumettaient de nombreuses populations iraniennes, le Kâdous faisait officiellement partie de la fédération médique. Mais en réalité, le territoire du Kâdous fut une région plus ou moins autonome.

Le territoire du Kâdous avait un statut important aux yeux des grands Etats voisins, vers la fin de la première moitié du Ier millénaire av. J.-C. A l'époque des Mèdes, surtout sous le roi Cyaxares à qui se soumettaient de nombreuses populations iraniennes, le Kâdous faisait officiellement partie de la fédération médique. Mais en réalité, le territoire du Kâdous fut une région plus ou moins autonome. Les Kâdousiens se révoltèrent au moins une fois contre les Mèdes et pillèrent une partie de leurs territoires. Diakonov écrit dans *L'Histoire des Mèdes*:

«(...) Les Scythes (ou Sakas) étaient probablement les «Sakas aux bonnets pointus» que Hérodote mentionne dans son ouvrage. Leur domaine était depuis longtemps une satrapie de l'empire des Mèdes. Mais il paraît que les habitants de cette région éloignée aspiraient à l'indépendance, d'autant plus que la région forestière de Gharadâgh, habitée par les Kâdousiens, avait rendu difficile la communication entre les Scythes et les régions centrales de l'empire des Mèdes. Les habitants du Kâdous étaient, à cette

époque-là, des tribus primitives vivant dans les montagnes et s'occupant de chasse, d'élevage, et peut-être d'une forme primitive d'agriculture. Ils étaient gouvernés à la fois ou alternativement par les deux dirigeants.»[11]

Au VIe siècle av. J.-C., les Achéménides appliquèrent leur politique d'unification au sein de l'Empire perse. Les habitants du Kâdous s'allièrent avec les Achéménides pour renverser l'empire des Mèdes. A partir de cette date, les Kâdousiens disposèrent d'une place privilégiée dans les armées achéménides – surtout sous Cyrus le grand – mais cela ne dura pas longtemps, car les habitants du Kâdous se révoltèrent de nouveau pour obtenir leur indépendance. Leur domaine fut gouverné de nouveau par des suzerains locaux. A partir de cette période, le nom du territoire du Kâdous ne fut plus mentionné dans les inscriptions officielles des Achéménides. Il s'agit là d'un argument solide qui prouverait que le territoire du Kâdous était autonome et que ses affaires intérieures étaient administrées par des souverains locaux. L'historien grec Plutarque décrit dans son ouvrage les conflits survenus sous les Achéménides, entre le gouvernement central et les tribus autonomes aux confins de l'Empire perse. Quant à l'expédition d'Artaxerxés II au territoire du Kâdous, Plutarque écrit à son sujet:

Durant la période achéménide, le territoire du Kâdous était autonome et ses affaires intérieures étaient administrées par des souverains locaux.

«Pour en finir avec les habitants du Kâdous, Artaxerxés attaqua leur royaume à la tête de trois cent mille fantassins et dix mille cavaliers. Mais sa tentative échoua, car la pénurie de vivres et la résistance des Kâdousiens empêchèrent sa grande armée d'avancer dans cette région. Le risque d'une défaite militaire conduisit les conseillers de l'empereur à lui demander de cesser l'expédition et de quitter la région.»[12]

Malgré l'insuccès d'Artaxerxés II, les Perses ne cessèrent pas leurs attaques contre le territoire du Kâdous. Trogue Pompée relate que sous le règne d'Artaxerxés III (358-338 av. J.-C.), les troupes perses attaquèrent de nouveau le territoire du Kâdous sans réussir pourtant à le soumettre au gouvernement central. A l'époque de la guerre de Gaugamèles, les Kâdousiens n'étaient ni alliés des Perses ni soumis à l'empereur perse. En effet, Darius III, qui avait perdu toutes ses troupes lors d'une bataille contre Alexandre, espérait bénéficier en dernier recours de l'aide et de l'assistance des habitants du Kâdous.[13] Ces derniers rejetèrent la demande de l'empereur achéménide. Cependant, le fait que les armées du gouvernement central espéraient l'assistance des habitants du Kâdous témoigne de la puissance de ces tribus à cette époque-là.

Après le renversement de la dynastie achéménide par Alexandre, une dynastie de rois macédoniens régna en Perse pendant 141 ans (312-171 av. J.-C.). Selon des documents historiques, durant cette domination étrangère, le territoire du Kâdous faisait partie officiellement de la province médique, mais les successeurs d'Alexandre ne dominaient pas vraiment cette région qui était restée largement autonome et ne payait pas de tribut aux Séleucides.[14]

En réaction à la domination des Séleucides, les habitants de l'ancien empire réagirent en soutenant la formation de la dynastie des Arsacides (Parthes) qui dura cinq cents ans, de 250 av. J.-C. à 224 de notre ère. Pendant ces cinq



Guelim tissés à Tâlesh

siècles, la situation du territoire du Kâdous ne changea guère. Le territoire était gouverné par des souverains locaux puissants, et les habitants – soumis à un système tribal – vivaient essentiellement d'élevage. Sous l'empereur Farhâd Ier, les habitants du Kâdous se révoltèrent contre les Parthes, mais ces derniers réprimèrent les rebelles et le territoire de Kâdous finit par se soumettre aux vainqueurs.[15] Nous ne savons pas grand-chose de la situation du royaume du Kâdous pendant cette période. En raison de l'importance qu'avait prise l'Arménie, pendant la guerre entre Rome et les troupes de Mithridate VI, certains documents – surtout les textes portant sur l'histoire de l'Arménie – font allusion à la situation politique et sociale du territoire voisin de l'Arménie, c'est-à-dire le territoire du Kâdous.[16]

Sous la dynastie des Sassanides, le Guilân bénéficia d'une situation privilégiée pour des raisons politiques. Pendant toute cette période, le Guilân fut concédé à titre de fief aux grands princes sassanides. En effet, plusieurs empereurs sassanides furent gouverneurs du Guilân avant de diriger l'empire. Pour des raisons que nous ignorons encore, à l'époque de la dynastie sassanide, le nom des Kâdousiens disparaît en faveur des noms de deux autres groupes d'habitants du Guilân: les tribus Guil et Deylam. Les premiers vivaient dans les plaines, tandis que les seconds habitaient dans les régions montagneuses.[17] Cependant, la proximité du territoire du Kâdous avec celui des tribus non perses au Caucase – en particulier les Albaniens -, avait conduit les empereurs sassanides à essayer de soumettre les souverains locaux en leur attribuant des postes et des titres officiels. Il paraît que sous l'empereur Shâhpour II, les habitants du Kâdous s'étaient soumis à l'empire et participèrent, aux côtés des troupes sassanides, aux guerres déclenchées par l'empereur au Caucase et dans les territoires des Albaniens. Les Kâdousiens ont également participé aux

guerres de Shâhpour II contre les Romains, au cours desquelles l'empereur romain fut capturé par les Sassanides. Cela témoigne donc de la domination du gouvernement central des Sassanides sur le territoire du Kâdous.[18]

Quand les villes iraniennes furent saccagées par les cavaliers mongols, le Tâlesh resta à l'abri, grâce à ses forêts denses et couvertes de brumes, et la difficulté d'accès à ces régions montagneuses.

Après l'effondrement de la dynastie sassanide lors de l'invasion arabe, les habitants des régions situées au nord des montagnes d'Alborz résistèrent longtemps aux Arabes musulmans, de sorte que ces derniers ne réussirent jamais à envahir ces régions par la force militaire. Dans son livre intitulé *Les Rois anonymes*, Kasravi décrit la résistance des habitants de ces régions iraniennes aux attaques éclair de l'armée musulmane:

«(…) Parmi les habitants des régions situées au nord des montagnes d'Alborz, il y avait les Moghâns et les Tâleshi qui empêchèrent longtemps les Arabes d'entrer sur leurs territoires, sans accepter de se soumettre à eux. Malgré la puissance des troupes arabes qui faisaient trembler tous les peuples, les habitants de cette petite région montagneuse n'acceptèrent pas la domination des Arabes et préservèrent leur indépendance.»

Il paraît qu'à l'époque des premières vagues de la conquête de la Perse par les Arabes musulmans, le littoral et les régions montagneuses, à savoir le Tâlesh, le Guilân et le Deylamân étaient contrôlés par un commandant Deylami nommé «Moutâ». L'historien Yâghout Homavi le présente comme roi du Deylamân et commandant de la population locale pendant la guerre de Vâjroud [lieu situé entre Hamedân et Ghazvin], face aux armées arabes.[19] Le territoire du Tâlesh ne resta pas à l'abri des attaques menées par les Arabes contre l'Azerbaïdjan [à l'ouest] et le Deylamân [à l'est], et il en subit parfois de lourds dégâts. Cependant, ces régions préservèrent leur liberté et leur indépendance, et furent gouvernées



Femmes travaillant dans les rizières aux environs de Tâlesh

par des souverains locaux jusqu'à l'époque des califes abbassides. Après la révolte des Alavides contre les califes abbassides, les Tâleshi s'allièrent aux Alavides pour des raisons politiques. Les liens d'amitié avec les Alavides les familiarisèrent avec l'islam. Au fur et à mesure, les Tâleshi se convertirent à l'islam.

De l'époque de la dynastie samanide jusqu'à la dynastie des Khârazmshâh (ou Khorezmiens) qui coïncida avec l'invasion éclair des Mongols, nous n'avons pas accès à des documents et informations directes sur l'histoire du Tâlesh. Cependant, les documents historiques relatifs aux régions voisines nous permettent d'avoir une idée générale de la situation du Tâlesh pendant plusieurs siècles. Quand les villes iraniennes furent saccagées par les cavaliers mongols, le Tâlesh resta à l'abri, grâce à ses forêts denses et couvertes de brumes, et la difficulté d'accès à ces régions montagneuses. La région préserva son indépendance et fut gouvernée par les souverains locaux, jusqu'à ce que l'empereur mongol Oljeitu (Sultan Mohammad Khodâbandeh) dont la capitale était Soltânieh [située dans l'actuel département de Zanjân], réussisse à mettre le Tâlesh sous la domination de la dynastie mongole pendant un certain temps. Dans son livre intitulé *L'Histoire des Mongols*, le défunt Eghbâl Ashtiâni écrit:

«(…) En 705 de l'Hégire, l'un des fils du célèbre commandant mongol Arghûn se rendit à la cour du sultan Oljeitu pour lui annoncer la nouvelle de la mort du grand Khan Juqtaï. Là, il apprit avec un grand étonnement que les troupes mongoles n'avaient pas réussi à conquérir une petite région montagneuse, située pourtant à proximité du siège d'Oljeitu. Il incita donc le khân mongol à attaquer le Guilân. Les troupes mongoles déclenchèrent alors une attaque d'envergure pour conquérir le Guilân.»[20]

A cette époque, le Guilân était gouverné par des souverains locaux, et les régions de l'ouest du Guilân, dont le Tâlesh, étaient sous le contrôle de la famille Dobbaj. Cette famille avait décidé d'abord d'accepter la demande du khân mongol qui avait appelé les souverains locaux à se soumettre à l'empire ilkhanide. Mais les Dobbaj comprirent vite que les Mongols convoitaient les richesses du Guilân, notamment la soie qui y était produite. Les Dobbaj rejetèrent donc la demande du khân, et les troupes ilkhanides attaquèrent aussitôt le Guilân. Le gouverneur local du Tâlesh et ses hommes résistèrent aux Mongols, et la mort au combat du commandant des troupes du khân incita ces dernières à intensifier leurs attaques contre le Tâlesh.[21] La victoire rapide des troupes ilkhanides leur permit de contrôler provisoirement le Guilân. Mais les Mongols comprirent vite qu'il leur serait impossible de dominer la région sans la collaboration des dirigeants locaux. Ces derniers finirent par accepter de signer un traité avec le khan, et envoyèrent une quantité importante de soie à la cour à titre de tribut. Grâce à ce geste, les souverains locaux purent garder en main le contrôle du Guilân.

Sous la dynastie safavide, surtout pendant le règne de l'empereur Shâh Abbâs Ier, le gouvernement central appliqua une politique d'unification pour mettre fin à l'autorité des souverains locaux.

Sous la dynastie safavide, surtout pendant le règne de l'empereur Shâh Abbâs Ier, le gouvernement central appliqua une politique d'unification pour



Région entre Kouh Sardeh *et* Khotbeh Sara *à Talesh*

mettre fin à l'autorité des souverains locaux. Les Safavides réprimèrent donc les troupes de Hamzeh Khân, gouverneur du Tâlesh, pour s'emparer de toute la province du Guilân. Dès lors, les Safavides désignèrent ou limogèrent, à leur gré, les gouverneurs du Guilân, en fonction de leurs intérêts politiques, économiques ou militaires.[22]

La première guerre irano-russe dura dix ans et ne prit fin qu'avec la médiation de l'ambassadeur britannique à Téhéran pour la conclusion du traité avilissant de Golestân (1813). Aux termes de cet accord, la Russie annexa le Dâghestan, la Géorgie, et les villes de Gandja, Khanat, Sheki, Quba, Darband, Bakou, et la partie septentrionale du grand Tâlesh.

Sous le roi Nâder Shâh, fondateur de la dynastie des Afshâr, le Tâlesh fut la scène de plusieurs révoltes réprimées violemment par le pouvoir central. Cependant, cette région resta toujours un foyer d'opposants aux politiques de ce roi et de ses successeurs.

A l'époque de la dynastie qâdjâre, notamment sous le roi Fath'Ali Shâh, l'incompétence politique du roi et des politiciens de l'époque, surtout en ce qui concerne la question controversée de la souveraineté de la Géorgie, entraîna l'Iran vers un conflit avec son puissant voisin du nord, la Russie: deux longues guerres furent déclenchées l'une après l'autre. La première guerre irano-russe dura dix ans et ne prit fin qu'avec la médiation de l'ambassadeur britannique à Téhéran pour la conclusion du traité avilissant de Golestân (1813). Aux termes de cet accord, la Russie annexa le Dâghestan, la Géorgie, et les villes de Gandja, Khanat, Sheki, Quba, Darband, Bakou, et la partie septentrionale du grand Tâlesh. Treize ans après la conclusion de cet accord, sous prétexte que les lignes frontalières n'étaient pas clairement démarquées à Tâlesh et au Karabakh, la Russie attaqua ces deux régions en 1825. Après cette démarche unilatérale des Russes, la guerre fut de nouveau déclenchée entre les deux

pays. La deuxième guerre irano-russe ne dura pas longtemps car les troupes iraniennes étaient trop épuisées et leur moral était au plus bas. L'ambassadeur britannique intervint de nouveau pour la conclusion d'un second et humiliant traité: le traité de Torkmantchâï (1828). Selon ce traité, outre les régions caucasiennes déjà annexées par les Russes aux termes de l'accord du Golestân, l'Iran cédait à la Russie ses fortifications au Nakhitchevan [République d'Azerbaïdjan], Erevan [Arménie], une partie du Moghân et la partie septentrionale du Tâlesh. Ainsi, le fleuve Araxe fut désigné comme frontière naturelle entre les deux Etats. Ces deux traités divisèrent le grand Tâlesh en deux parties nord et sud. Après l'effondrement de l'ex-Union soviétique, et l'indépendance des anciennes républiques soviétiques, le Tâlesh du nord (chef-lieu: Lankaran) fit officiellement partie du territoire de la République d'Azerbaïdjan.[23] ■

Après l'effondrement de l'ex-Union soviétique, et l'indépendance des anciennes républiques soviétiques, le Tâlesh du nord (chef-lieu: Lankaran) fit officiellement partie du territoire de la République d'Azerbaïdjan.

---

* Territoire des Cadusiens, les chercheurs estiment que l'actuel Tâlesh en faisait partie, mais les recherches en la matière ne sont pas exhaustives.

1. *Farhang Djoghrâfiâyi-e roustâhâ-ye Irân* (Dictionnaire géographique des villages iraniens), n° 6, éd. de l'Organisation nationale de cartographie, p. 11.
2. Ebrâhim Pourdâvoud, *Avestâ*, vol. 1, éd. de l'Association des Zoroastriens de Bombay & Ligue iranienne, Bombay, p. 47.
3. Hassan Pirniâ, *Târikh-e Irân-e bâstân* (Histoire de l'Antiquité iranienne), éd. Doniâ-ye Ketâb, vol. 1, p. 157.
4. Louis Vanden Berghe, *L'archéologie de l'Iran ancien*, traduit en persan par Issâ Behnâm, éd. de l'Université de Téhéran, 1966, pp. 3-4.
5. Rassoul Bashâsh, "Tossifi digargouneh az tamaddon-e Urartu dar Ajabshir-e Ostân-e Azarbaîdjân sharghi" (Une autre inscription de la civilisation d'Urartu découverte à Ajabshir, dans la province de l'Azerbaïdjan de l'Est), in *Revue du Centre de Recherches du Patrimoine Culturel*, n° 2, printemps 2004, pp. 85-90.
6. Mohammad-Rezâ Khal'atbari, *Kâvoshhâ-ye bâstân shenâssi dar mohavvatehâ-ye bâstâni-e Toul, Guilân, Tâlesh* (Les Fouilles archéologiques sur les sites antiques de Tâlesh, Toul, Guilân), éd. de l'Organisation du Patrimoine Culturel et du Tourisme de la province du Guilân, 2004, pp. 57-59.
7. Ibid., pp. 86-97.
8. Rashid Yâssemi, *Kord o peyvastegi-e târikhi va nejâdi-e ou* (Les Kurdes et leur pérennité raciale et historique), p. 163.
9. Ahmad Kasravi, *Kârvand*, édité par Yahyâ Zokâ, éd. Ketâbhâ-ye Jibi, pp. 285-286.
10. Ibid., p. 287.
11. Igor Mikhailovich Diakonov, *L'Histoire des Mèdes*, traduit en persan par Karim Keshâvarz, éd. Payâm, 1996, p. 412.
12. Plutarque, *La Chronique d'Artaxerxés*, couplets 28-29.
13. Igor Mikhailovich Diakonov, *L'Histoire des Mèdes*, traduit en persan par Karim Keshâvarz, éd. Payâm, 1996, p. 412.
14. Hassan Pirniâ, *L'Antiquité iranienne*, éd. Doniâ-ye Ketâb, vol. 3, troisième édition, p. 2063.
15. Abdolfattâh Foumani, *Târikh-e Guilân* (L'Histoire du Guilân), éd. de l'Assemblée annuelle du lycée Shâhpour, p. 5.
16. Herand Pasdermajian, *Târikh-e Armanestân* (L'Histoire de l'Arménie), traduit en persan par Mohammad Ghâzi, éd. Târikh-e Iran, 1er édition, p. 41.
17. Azizollâh Bayât, *Abrégé de géographie naturelle et d'histoire de l'Iran*, 1987, p. 314.
18. Arthur Christensen, *L'Iran à l'époque des Sassanides*, traduit en persan par Rashid Yâssemi, 6ème édition, éd. Donyâ-ye Ketâb, p. 204.
19. Ibid., p.650.
20. Abbâs Eghbâl Ashtiâni, *Târikh-e Moghol* (L'Histoire des Mongols), éd. Amir Kabir, 1962, pp. 311-313.
21. *Ibid.*, p. 313.
22. Nasrollâh Falsafi, *Târikh-e zendegâni-e Shâh Abbâs-e Avval* (La vie de Shâh Abbâs Ier), éd. Elmi, vol. 3, pp.21-22.
23. Massoud Keyhân, *Joghrâfiâ-ye mofassal-e Irân* (Dictionnaire géographique de l'Iran), vol. 3, pp. 21-22.

La musique traditionnelle du Tâlesh

Mireille Ferreira

Le Tâlesh, berceau d'une culture originale

Le Tâlesh est un département de la province du Guilân (Shâhrestan Tavâlsch, en persan), situé en bordure de la mer Caspienne entre deux fleuves, la Sefid Roud en Iran et la Kurâ en république d'Azerbaïdjan. Pour des raisons historiques, la terre du Tâlesh s'est retrouvée coupée en deux sous la dynastie qâdjâre. Dix-sept villes caucasiennes ont alors été séparées de l'Iran pour être rattachées à l'Azerbaïdjan. Cette belle région, qui s'étire du port d'Anzali à la ville d'Astâra, ville frontière avec la république d'Azerbaïdjan, est une terre très contrastée, entre hautes montagnes boisées et côte subtropicale du rivage sud-ouest de la mer Caspienne. Rizières et vergers d'agrumes en ponctuent le paysage.

La langue, la musique et la culture en général du Tâlesh se distinguent de celles du Guilâk, autre région de la province, mieux connue des Iraniens. Si ces derniers ont une idée de l'existence du Tâlesh, ils ont tendance à l'identifier, au mieux, à une zone géographique, à la rigueur, à l'une de ces tribus aux racines anciennes des régions caspiennes. Il est vrai que, pour reprendre la définition de Marcel Bazin[1], «*le terme* Tâlesh *est à la fois un toponyme désignant en général le versant oriental de la chaîne – partie occidentale de l'arc montagneux qui borde l'Iran au nord – et un terme ethnique désignant ses habitants*».



▲*Ostâd Mohammad Ghâsemi, Armin Faridi et Ostâd Ghesmat Khâni à l'Institut français de recherche en Iran, à Téhéran - Photo Mireille Ferreira*

On y parle une langue régionale, le Tâleshi, branche indo-européenne. Actuellement, environ un million de locuteurs utilisent cette langue en Iran, et deux fois plus vivent en république d'Azerbaïdjan, en Biélorussie et en Russie.

Une musique populaire festive

L'IFRI (Institut français de recherche en Iran), qui a toujours eu à cœur de faire découvrir la richesse et la multiplicité de la culture iranienne, avait invité à Téhéran en décembre 2007 trois musiciens originaires du Tâlesh venus présenter à un auditoire francophone et persanophone la musique de leur région. C'est ainsi qu'il m'a été donné de découvrir, avec d'autres, cette musique populaire jubilatoire.

Armin Faridi, étudiant en musicologie, nous présente le tambour tâleshi, le plus petit instrument à cordes d'Iran, actuellement en voie de disparition. Il a pu en reproduire un exemplaire et a retrouvé les musiques composées il y a environ cent vingt ans par les maîtres du Tâlesh, qu'il interprète sur cet instrument.

Il est accompagné des deux grands maîtres actuels de la musique du Tâlesh, qu'il présente comme les mémoires vivantes de cette musique: Ostâd[2] Ghesmat Khâni, chanteur, et Ostâd Mohammad Ghâsemi, joueur de dâyereh, qui animent depuis plus de quarante ans les mariages de leur région. Ostâd Ghesmat Khâni y interprète de mémoire les chants traditionnels. A en croire Armin Faridi, pas une seule mère du Tâlesh n'a manqué d'inviter ces deux musiciens au mariage de ses enfants.

Les présentations faites, Armin Faridi nous explique

que la culture du Tâlesh, longtemps ignorée car considérée comme mineure, est à l'origine d'un mouvement culturel qui s'attache à faire connaître les traditions, les coutumes et, à travers elles, la musique tâleshi. Cette dernière est le sujet, depuis quelques années, de recherches approfondies. De nombreux ouvrages sont actuellement publiés, aussi bien sur les musiques de chambre que sur les musiques populaires exécutées à l'occasion des fêtes et des mariages.

En premier lieu, les trois artistes nous font découvrir la musique populaire Tâleshi par l'interprétation de cinq mélodies traditionnelles renommées, fréquemment jouées et chantées au cours des mariages de cette région. Ostâd Ghesmat Khâni a eu l'occasion de les présenter en France, dans la ville de Lyon, à un public enthousiaste.

Mélodie 1: C'est le moment où 120 cavaliers de la tribu Tâleshi viennent chercher la mariée pour l'accompagner dans sa nouvelle maison, près de son bien-aimé.

Mélodie 2: C'est la demande en mariage – quand le prétendant arrive demander la main de sa belle, celle-ci est encore plongée dans un profond sommeil. Il jure sur le livre saint qu'elle dormait et qu'elle ne l'a pas entendu.

Mélodie 3: Le futur époux chante la louange du mariage pour que la belle se réveille.

Mélodie 4 (largement improvisée): On va chercher la jeune fille, enfin éveillée, dans la maison de son père et toutes les mères présentes pleurent.

Mélodie 5: La jeune mariée est sur le chemin de la demeure conjugale.

Ils interprètent ensuite un chant tiré d'un conte traditionnel qui relate l'histoire de Mahmoud Beh: Mahmoud est un célèbre général tâleshi. Il est célibataire, orphelin et n'a qu'une sœur. Il a pour habitude de partir à la chasse pendant quarante jours puis de rentrer chez lui pour se reposer les quarante jours suivants. Il possède un important troupeau de plus de cent moutons. Alors qu'il est à la chasse, des voleurs s'introduisent sur ses terres pour dérober ses moutons. La sœur est seule, sans protection. Sachant qu'elle ne pourra les repousser, elle se met à jouer de la flûte pour prévenir son frère du danger qui la menace. Mahmoud arrive à temps pour sauver sa sœur et ses biens. Nous écoutons le chant de la victoire de Mahmoud sur les voleurs.

Le concert se termine par l'interprétation de romances, de chants d'amour et d'une mélodie composée, voici plus de quarante ans, par Ostâd Ghesmat Khâni lui-même, et enfin de la *mélodie de la danse*, au rythme vif, plein de gaieté. ■



▲ *Cérémonie de mariage dans un village du Tâlech, photo parue dans* L'Iran que j'aime *de Ahmad Fouladvind, Yassavoli Publications. Photographe: M. Kouchakpour Kapourdhali. Musiciens jouant de la musique tâleshi.*

---

1. in *Le Tâlesh, une région ethnique au nord de l'Iran*, 1980, Editions Recherche sur les Civilisations. Marcel Bazin est né en 1944. Aujourd'hui à la retraite, il a été professeur de géographie à l'université de Reims, spécialiste de la géographie culturelle de l'Iran et du Moyen-Orient.
2. *Ostâd* signifie "maître" en persan.

Mirzâ Koutchak Khân et le mouvement jangali

Hodâ Sadough

Né en 1880 à Rasht, Mirzâ Koutchak Khân, surnommé *sardar-e- jangal* (le chef de la forêt), est le fondateur du mouvement jangali, mouvement révolutionnaire du nord de l'Iran ayant été actif de 1914 à 1921. Ce mouvement a eu un rôle important dans l'histoire moderne de l'Iran. Issu d'une famille de classe moyenne, Mirzâ Koutchak Khân suivit durant son enfance une formation théologique à la madrasa de Hâdji Hassan à Rasht. Il était connu pour être quelqu'un de posé et d'observateur. En outre, sa modestie et son respect pour les principes moraux étaient connus de tous.

Alors que l'Iran avait adopté une position neutre pendant la Première Guerre mondiale, il fut occupé par les Turcs, les Russes et les Anglais. Ainsi, la zone littorale du nord de l'Iran était occupée par les Russes tandis que les Britanniques occupaient Boushehr et s'apprêtaient à étendre leur influence jusqu'à Shiraz. Dans un contexte d'affaiblissement du pouvoir central et de corruption généralisée, plusieurs mouvements de contestation émergèrent dans différentes régions du pays. Le plus important de ces mouvements fut sans doute le mouvement jangali, nom venant du persan *jangal* signifiant "forêt".

A la veille de la Révolution constitutionnelle de 1906, dans un contexte où les couches intellectuelles devenaient de plus en plus sensibles aux affaires politiques du pays, Mirzâ Koutchak Khân abandonna ses études à Rasht pour rejoindre le clan des dissidents à Téhéran. Alors que les voix des opposants s'étaient élevées à Téhéran, ceux de Rasht se rassemblèrent et créèrent une association appelée Majles d'Union, et qui fut renommée plus tard Comité d'Union Islamique. Mirzâ Koutchak Khân était le membre le plus influent de ce comité et devint son président. Pendant l'occupation des zones septentrionales de l'Iran par la Russie tsariste, ce comité s'engagea à lutter contre l'armée russe. Le siège administratif et militaire du mouvement de Mirzâ Koutchak Khân fut établi à partir de 1915 à Kassmâ (localité du Guilân). Pour diffuser les valeurs de son mouvement, Mirzâ et ses partisans commencèrent à partir de 1917 la publication du journal *Jangal*. Au fil des numéros, les idées et les revendications de l'Union furent exposées de façon plus ou moins claires. Les "hommes de la forêt" (*jangalis*) avaient pour but de lutter contre les forces tsaristes, ainsi que contre les brigades cosaques persanes formées par les officiers russes. Sa création exprimait en réalité le mécontentement général vis-à-vis des troubles et désordres qui avaient inondé le pays.

Le but principal de ce mouvement restait cependant de chasser les forces étrangères du pays, mais il visait également à instaurer un Etat démocratique, rétablir la sécurité, et lutter contre l'injustice et l'asservissement du peuple. Le numéro 28 de *Jangal* exprime ainsi ses objectifs :

"*Nous sommes avant tout partisans de l'indépendance de l'Iran. L'indépendance au sens vrai du mot, c'est-à-dire sans la moindre intervention des Etats étrangers (…) et de ce point de vue, tous les Etats étrangers, voisins ou éloignés, sont mis sur le même pied d'égalité.*

Nous ne sommes ni les amis et ni les ennemis de personne. Nous sommes les amis des amis de l'Iran et les ennemis des ennemis de cette contrée.

L'acquisition de l'indépendance, la mise en place de réformes fondamentales dans le pays et l'élimination de la corruption des organisations étatiques sont également notre but (…). Nous respectons avant tout le centralisme de l'Etat (…)"[1]

La devise de ce journal témoigne de l'esprit irano-islamique du mouvement, bien qu'il défendait également des idéaux communistes: "*Ce journal est uniquement le gardien des droits des Iraniens et le reflet de la pensée islamique.*"

Peu à peu les forces du mouvement jangali

s'accrurent et le comité compta rapidement plus de mille membres prêts à se battre. Ainsi, durant plusieurs années, les combattants du mouvement jangali vont lutter contre les forces d'occupation dans les épaisses forêts du Guilân: d'abord contre les tsaristes puis, après la Révolution d'Octobre en Russie en 1917, contre les Britanniques. Pour accélérer l'exécution des opérations et faciliter le passage des guerriers, ils créèrent de nouvelles voies de communication et remirent en état de nombreux chemins abandonnés. Certains des membres étaient aussi envoyés dans les villes et régions plus éloignées pour récolter de l'aide et éveiller les pensées.

Le 4 juin 1920, les partisans du mouvement jangali publièrent un manifeste dans lequel ils révoquèrent les principes de la monarchie et réclamèrent la création d'un Comité de la révolution rouge en Iran ainsi que la création d'une République Socialiste Soviétique dans le Guilân, qui fut proclamée peu après en juin 1920. Le gouvernement et le conseil militaire révolutionnaire sont alors placés sous l'autorité de Mirzâ Kouchek Khân. Cependant, des désaccords apparurent rapidement entre Mirzâ Koutchak Khân et ses conseillers d'une part, et la Russie et le parti communiste iranien d'autre part. A la suite de cela, Mirzâ Koutchak Khân décida de quitter en signe de protestation et pour éviter la confrontation militaire, ce qui ouvrit la voie à un coup d'État organisé par le parti communiste Edâlat au cours duquel la majorité des jangalis fut arrêtée ou tuée. Après la chute de l'éphémère République socialiste, des éléments extrémistes laïques s'emparèrent du contrôle du gouvernement et mirent en place une politique d'expropriation des terres et de réquisition des denrées alimentaires, des moyens de transports et des outils de travail. Ces démarches radicales divisèrent les partisans de la


Mirzâ Koutchak Khân

république et suscitèrent l'insatisfaction des commerçants et propriétaires.

En novembre 1921, Rezâ Khân décida de lancer une vaste offensive contre les révolutionnaires et parvint à reconquérir la ville de Rasht. La révolution de Guilân fut alors liquidée. Mirzâ Koutchak Khân se réfugia dans les montagnes du nord où il mourut de faim et de froid. Son cadavre fut décapité et sa tête envoyée par le gouvernement de la région en cadeau à Rezâ Khân.

Le mausolée de Mirzâ Koutchak Khân se trouve actuellement à Soleyman Darab, ville située à cinq kilomètres de Rasht. Il est devenu un lieu de pèlerinage qui attire chaque année des centaines de visiteurs qui viennent rendre hommage à celui qui pour beaucoup est devenu un héro national. ■

---

1. Selseleh Rouznameh-hâye Jangal. (Série de journaux de jangal, Téhéran, Ed. Mowlawi, 1979.

Bibliographie:

-Zirinsky, Michael P. “Imperial Power and Dictatorship: Britain and the Rise of Rezâ Shah, 1921-1926”. International Journal of Middle East Studies, Vol. 24, No. 4 (Nov., 1992) Cambridge University Press, pp. 639-663. http://www.jstor.org/stable/164440

-Genis L. Vladimir. Les bolcheviks au Guilan Cahiers du monde russe : Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. Vol. 40, 1999. pp. 459-495

-Vaziri, Chahrokh. "Le Mouvement Djangal et l'Ingérence Anglo-Soviétique dans les Affaires Iraniennes (1915-1921)", Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-iranien. No. 7 Janvier-Juin 1989.

Ghâssem-Abâd
Trésor de la culture guilaki

Saïd Khânâbâdi



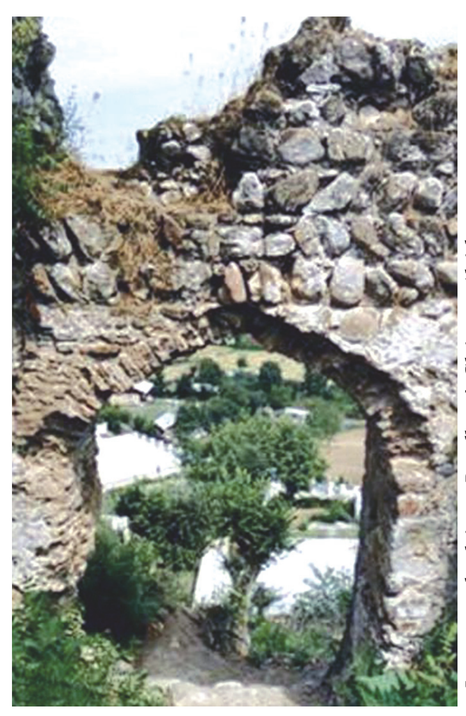
Vue de Ghâssem-Abâd

La région de Ghâssem-Abâd, zone rurale de la province du Guilân située à proximité de la frontière avec le Mâzandarân, peut être considérée comme l'un des creusets de la culture guilaki. Elle se divise en deux zones principales appelées "Haut Ghâssem-Abâd" et "Bas Ghâssem-Abâd" (situé à 90 km de Rasht) et qui rassemble une dizaine de petits villages et près de quatre mille foyers.

Cette région a un patrimoine historique riche étant donné que des tombeaux anciens remontant jusqu'à l'époque ayant précédé la venue des tribus aryennes dans cette région y ont été découverts. La plupart ont cependant malheureusement été pillés par les trafiquants d'objets antiques. Sur la base de ces découvertes, l'histoire de Ghâssem-Abâd remonterait jusqu'au XIe siècle av. J.-C. Aucune étude approfondie n'a cependant encore été réalisée à ce sujet. Par la suite, les premières peuplades à s'y être installées semblent avoir été les Guiles (d'où vient le mot Guilân) qui, grâce à la situation géographique de cette région, ont vécu dans une quasi-indépendance du pouvoir central, même sous le règne des Achéménides. On trouve néanmoins des contingents guiles dans l'armée perse de cette époque. Après l'invasion arabe, cette région fut l'une des dernières conquises et durant le califat omeyyade et abbasside, il devint l'un des sièges des rebelles chiites. Le nom de Ghâssem-Abâd, issu de "Ghâssem", prénom masculin arabe et chiite, date peut-être de cette époque. Ghâssem-Abâd compte aussi deux mausolées d'Imâmzâdeh (fils d'Imâm).

Durant le règne des Safavides et des Qâdjârs, les habitants de Ghâssem-Abâd renforcèrent leur défiance par rapport au pouvoir central notamment en refusant d'envoyer des soldats pour l'armée royale et de payer des impôts. Le roi safavide Abbâs Ier y envoya des

troupes afin d'imposer son pouvoir, mais son armée ne put aller au-delà du château Bandbon (dont on peut encore visiter les ruines à Ghâssem-Abâd). Après cette défaite, le roi Abbâs s'efforça de modifier la structure démographique de la région en y favorisant l'immigration de Géorgiens et de Kurdes. Ainsi, encore aujourd'hui, Ghâssem-Abâd compte un *kord mahalleh*, c'est-à-dire un quartier kurde. Ce projet ne permis cependant pas au roi Abbâs d'atteindre ses objectifs et ces nouveaux migrants s'intégrèrent peu à peu dans la région et adoptèrent sa culture. Cette opposition contre la cour royale continua sous les rois qâdjârs. Ghâssem-Abâd pris position en faveur des constitutionnalistes durant la Révolution constitutionnelle de 1906. Après la Révolution islamique et pendant la guerre contre l'Irak, Ghâssem-Abâd a donné le plus nombre de martyres comparé aux autres régions du Guilân. Encore aujourd'hui, afin d'exprimer leur courage à leurs adversaires, les hommes de ses villages se qualifient ainsi: *Shâh nazari rague* c'est-à-dire "l'homme par rapport à qui même le roi éprouve de la peur".



Les ruines du château Bandbon à Ghâssem-Abâd

Concernant les caractéristiques culturelles de cette région, Ghâssem-Abâd se caractérise tout d'abord par sa musique et sa dance folkloriques,



Femme ghâssem-âbâdi en train de tisser un tchâdor shab



Shâli kâri (*la culture du riz*)

reconnues et applaudie dans plusieurs festivals culturels du monde entier. Cette musique se joue avec des instruments locaux comme le *nâghâreh*, le *sournâ* et

La dance ghâssem-âbâdi exprime la vie quotidienne de la femme guilaki: elle décrit ainsi toutes les étapes de la culture du riz ou *shâli kâri*, notamment le repiquage et la récolte.

un type de tambour. Les chansons sont normalement composées de phrases courtes, simples et rimées. Le thème principal abordé est l'amour champêtre et l'aimée s'appelle Ranâ, qui s'enracine dans une histoire d'amour traditionnelle du folklore guilaki. La dance ghâssem-âbâdi se pratique aujourd'hui fréquemment dans les fêtes de mariage dans presque toutes les villes et les villages de l'est du Guilân et de l'ouest du Mâzandarân. C'est une dance individuelle et féminine qui exprime la vie quotidienne de la femme guilaki: elle décrit ainsi toutes les étapes de la culture du riz ou *shâli kâri*, notamment le repiquage et la récolte. Les hommes ont également leur dance appelée *pâ bâzi* (jeu de pieds). Elle est le plus souvent dansée durant les festivals de lutte traditionnelle de Ghâssem-Abâd qui se tiennent en été.

Les femmes de cette région portent un habit traditionnel en trois pièces: *tour-e dastmâl* (dentelle blanche qui fait office de foulard), un chemisier de couleurs vives, et enfin le *derâz tonban* (une longue jupe, avec beaucoup de plissés, et une dizaine de rubans parallèles de différentes couleurs). Contrairement à certaines régions, les fêtes de mariage, même après la Révolution islamique, se déroulent sans que les femmes et les hommes ne soient séparés.

La région ne produit pas de tapisseries mais seulement des feutres, en revanche, elle est réputée pour le tissage des *tchâdor shab*. Autrefois tissé avec de la soie, ce tissu est aujourd'hui fait avec des fils de coton. Ces tchâdors sont souvent rouges et verts et parfois ornés de motifs tels que des femmes couronnées, des rennes, des cavaliers, etc.

On y mange les plats typiques du Guilân tels que le bâghâli ghâtogh, torshi tareh, pelâ sar tareh et surtout le mirzâ ghâssemi, mélange d'aubergine grillée,

d'ail, de tomate frite, d'œuf et d'huile. Bien qu'aucune preuve ne permette de confirmer cette supposition, la ressemblance linguistique entre ce plat et Ghâssem-Abâd a conduit certains à affirmer qu'il serait né dans cette région.

Les habitants de cette région, parlent le dialecte guilaki, riche en mots d'ancien persan. La poésie orale locale est riche mais est restée relativement inconnue en Iran.

Grâce à la situation géographique de cette région, les qâssem-âbâdis ont vécu dans une quasi-indépendance du pouvoir central, même sous le règne de Achéménides. Après l'invasion arabe, cette région fut l'une des dernières conquises et durant le califat omeyyade et abbasside, il devint l'un des sièges des rebelles chiites.

L'économie de Ghâssem-Abâd est basée sur l'agriculture; essentiellement la culture du riz, du thé, et des oranges. Plus récemment, les habitants se sont mis à cultiver également le kiwi et pratiquent l'élevage de vaches et de vers à soie. Ils produisent également du miel. Comme la majorité des régions rurales de l'Iran, Ghâssem-Abâd souffre d'un exode rural massif, mettant en danger la survie de son identité culturelle. Cette dernière est également menacée par la construction abusive de villas et par un tourisme mal géré. Actuellement, les jeunes ghâssem-âbâdis préfèrent aussi porter des vêtements modernes et parler le persan. Depuis près de 20 ans, l'organisation de luttes traditionnelles a presque disparu. Nous espérons dès lors que le Ministère iranien de la culture fera son possible pour protéger l'identité pastorale de Ghâssem-Abâd, ce trésor de la culture guilaki. ■

Bibliographie:

-*Dâneshnâmeh farhang va tamaddon-e Guilân* (Encyclopédie culturelle et de la civilisation du Guilân), Enteshârât-e Farhang-e Iliâ.

-Mar'ashi, Seyyed Zahir-od-Din, *Târikh-e Guilân va deylamestân* (Histoire du Guilân et du Deylam).

-Koutcheki Zâdeh, Karim, *Târikh-e mousiqi-e Guilân* (Histoire de la musique du Guilân).

-Partow, Afshin, *Târikh-e Guilân az âghâz ta barpâee jonbesh-e mashrouteh* (Histoire du Guilân des origines au début du mouvement constitutionnel).



Les vêtements des femmes ghâssem-âbâdis

Un rhyton en forme de zébu: un trésor archéologique de Mârlik

Bahrâm Ahmadi

Les fouilles faites à Mârlik, un site archéologique situé au nord de l'Iran près de Roudbâr, et les découvertes des trésors de ce site ont fait de Guilân l'une des provinces les plus riches de l'Iran en matière de fouilles.[1] Le site de Mârlik est estimé dater du XIVe siècle av. J.-C. Le site a livré un véritable trésor constitué de plusieurs centaines d'objets avec, entre autres, une étonnante série de poteries en terre représentant des animaux très stylisés datant environ du XIIIe siècle av. J.-C. L'ensemble est d'une exceptionnelle qualité artistique et technique. Les poteries et autres objets en terre découverts à Mârlik sont esthétiquement remarquables. Parmi ces objets, on peut citer des rhytons en forme de zébu. Ces sculptures ont une caractéristique que l'on retrouve dans l'art contemporain, et que nous allons étudier plus en détail.

L'un des exemples de la culture Mârlik (figure 1)[2] est un rhyton en forme de zébu, de la région de Sefidroud, du même type que ceux trouvés par Negahbân. Des zébus similaires ont également été trouvés ailleurs, à savoir à Garmâbak, région qui s'étend du nord de Téhéran à la mer Caspienne, en longeant la route de Tchâlous. Un raport consacré à un zébu mazandaranien a été publié (en persan) par H. Samadi du Service archéologique de l'Iran en 1956, plusieurs années avant les découvertes de Negahbân.[3]

Des dizaines d'animaux similaires furent ensuite trouvés et figurent dans des collections internationales. La comparaison du zébu de poterie avec les zébus réels de l'Iran (figure 2)[4] montre clairement que la bosse est exagérée.[5]

Il est clair que «l'artiste» a usé de symbolisme et de stylisation pour la création des rhytons en forme de zébu. Mais que désignent exactement ces deux termes?

Bien que le terme de "stylisation", dont l'usage reste souvent vague, ait désigné à l'origine le caractère incisif et précis de la forme imprimée par le stylet, pour les historiens de l'art, le terme de "stylisation" a été opposé au terme "naturalisme". Les historiens de l'art emploient fréquemment le mot pour désigner assez indistinctement toute démarche réductrice ou simplificatrice de la forme, en fonction de critères variables: tantôt le traitement simplificateur est imposé par le formalisme conceptuel de l'idéogramme ou du schéma, tantôt il est le résultat d'une recherche esthétique de type linéaire[6] qui consiste à minimiser la forme d'un objet[7].

Les deux aspects de la stylisation en sont les formes extrêmes. Entre elles se déploient toutes les variations de la représentation qui font de l'histoire de l'art une histoire réduisant progressivement les redondances

au profit de la suggestion, de l'élision, en un mot d'une économie. L'essentiel est là: tout usage du terme de "stylisation" renvoie à une conception économique de l'esthétique, à une évaluation quantitative des stimuli employés.[8]

Du point de vue de la pratique, le terme de "stylisation" signifie que styliser une forme, c'est la simplifier au maximum sans que cela dénature le sujet représenté; c'est-à-dire qu'on garde tout ce qui le définit le mieux. Mais cette définition est incomplète: elle ne tient pas compte de la symbolisation, qui est la stylisation poussée à son maximum. On épure au maximum pour ne garder que l'idée générale qui transmet l'information.

L'observation des zébus réels indique clairement que, dans les poteries trouvées, la bosse est exagérée, probablement pour produire un effet d'énormité. Cette explication est acceptable si l'on prend en compte l'importance du zébu dans les économies antiques.[9] Il est clair que «l'artiste» a tiré profit du symbolisme pour indiquer l'importance du zébu. Les bovins ou les zébus étaient principalement élevés pour le labour, le transport et la guerre. A Mârlik, des objets représentant des bovins attelés à la charrue ont été découverts, ce qui prouve l'existence de la charrue et du labourage à cette époque. En ce qui concerne le transport, une sculpture de charrette prouve l'utilisation du bovin pour cette activité. Mais aucune découverte n'est venue confirmer l'hypothèse de la guerre.[10]

Tout ceci montre l'importance de cet animal. Il ne faut pas non plus oublier la sacralité du bovin dans cette civilisation. Un exemple très connu de cette sacralité est l'image célèbre du taureau ailé qui décore la Coupe d'Or de Mârlik (*jâm-e talâi-ye mârlik)* et qui représente visiblement un être vivant et sacré. De plus, selon la croyance antique, la poursuite de la vie dépendait de la force de travail des bovins, de l'arbre qui est symbole de la vie et de l'énergie du soleil qui est à sa source.[11]



Figure 1. Zébu de la région de Sefidroud, fin du 2ème au début 1er millénaire av. J.-C., d'une hauteur de 7 pouces (inches)

> Le site Mârlik est estimé dater du XIVe siècle av. J.-C. Le site a livré un véritable trésor constitué de plusieurs centaines d'objets avec, entre autres, une étonnante série de poteries en terre représentant des animaux très stylisés datant environ du XIIIe siècle av. J.-C. L'ensemble est d'une exceptionnelle qualité artistique et technique.

Symbolisme, stylisation et abstraction: le lien entre art ancien et art moderne

Dans le processus de création artistique, le symbolisme, la stylisation et l'abstraction vont dans le même sens.

Quelles sont leurs similitudes? Le terme "abstrait" a été opposé au terme naturaliste. Quelles sont la signification et les implications de ce terme?

> La comparaison du zébu de poterie avec les zébus réels de l'Iran montre clairement que la bosse est exagérée, ce qui a sans doute été fait pour donner une impression d'énormité. Il est clair que «l'artiste» a usé de symbolisme et de stylisation pour la création des rhytons en forme de zébu.

L'art abstrait a deux tendances distinctes et partiellement différentes:

1-La conversion des apparences naturelles en formes simplifiées.

2-La construction de l'œuvre avec des éléments éloignés de l'apparence naturelle. Il s'agit d'une création complète et non d'abstraction, bien que ces œuvres soient également qualifiées d'abstraites.

Quant à la première tendance, celle qui simplifie des formes, on peut la diviser en deux catégories. L'une consiste à retirer les aspects accidentels et non essentiels, et l'autre vise à sélectionner l'indicateur de l'apparence des choses et des scènes naturelles.[12] C'est également de cette manière que les objets "sculptés" trouvés à Mârlik se rapprochent de la sculpture moderne et contemporaine abstraite. Les sculptures modernes de Constantin Brancusi en sont un exemple.

Constantin Brancusi, comme beaucoup d'artistes modernes, a été attiré par l'art primitif et influencé par l'art populaire de son pays natal, la Roumanie, ainsi que par l'art oriental.[13] Il est l'un des premiers artistes à avoir expérimenté l'abstraction en sculpture[14] et l'un des sculpteurs les plus influents du début du XXe siècle. Il est considéré comme ayant poussé l'abstraction sculpturale jusqu'à un stade jamais atteint dans la tradition moderniste.[15]

Il fut influencé par le grand sculpteur



Figure 2. Zébu iranien. Gravure sur bois, d'après Jane Dieulafoy, La Perse, la Chaldée, et la Susiane, *(Paris, 1887). Bibliothèque du Metropolitan Museum*

Constantin Brancusi, comme beaucoup d'artistes modernes, a été attiré par l'art primitif et influencé par l'art populaire de son pays natal, la Roumanie, ainsi que par l'art oriental. Il est l'un des premiers artistes à avoir expérimenté l'abstraction en sculpture et l'un des sculpteurs les plus influents du début du XXe siècle.

de l'époque, Auguste Rodin, mais son style s'est transformé pour aller au-delà de la représentation naturaliste et adopter des formes stylisées. Ainsi, en 1907, exécute-t-il un Baiser en totale opposition avec l'art naturaliste de Rodin. ■



Constantin Brancusi.
Danaïde, Bronze sur base de calcaire, environ 1918,
© ADAGP, Paris and DACS

---

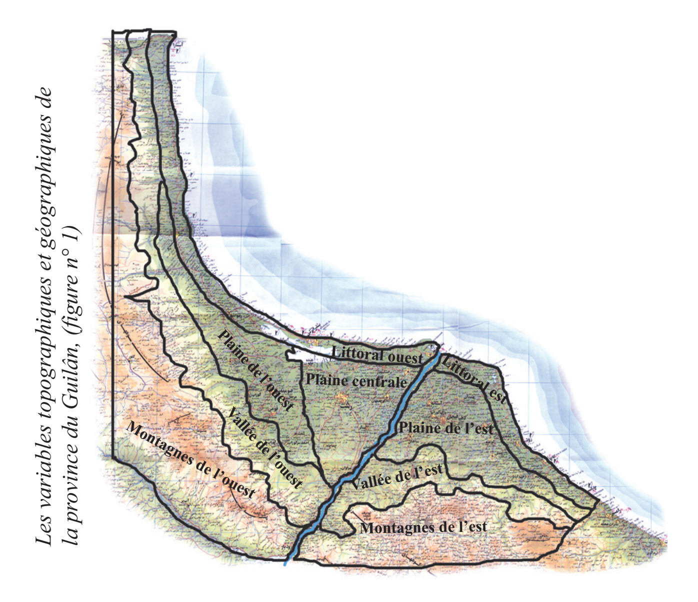
1. Ezzatollâh Negahbân a dirigé de nombreuses fouilles scientifiques à Mârlik.
2. Voir: Charles K. Wilkinson, "Art of the Mârlik Culture" *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, Vol. 24, No. 3 (Nov., 1965) p. 102.
3. Charles K. Wilkinson, "Art of the Mârlik Culture" p. 103.
4. Ibid., p.103.
5. Charles K. Wilkinson, "Art of the Mârlik Culture" *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, Vol. 24, No. 3 (Nov., 1965)p. 102.
6. Le terme de stylisation, dont l'usage reste souvent fort vague, désignait à l'origine le caractère incisif et précis de la forme imprimée par le stylet. Voir Encyclopédie Universalis France (http://www.universalis.fr/encyclopedie/stylisation-art/)
7. Egalement dessin linéaire, c'est-à-dire dessin reproduisant les seuls contours d'un objet sans en figurer les différentes valeurs.
8. http://www.universalis.fr
9. Charles K. Wilkinson, "Art of the Mârlik Culture", p. 102.
10. Rahim Tcherâghi, "Tchahâr hezâr sâl zendegui, negâhi gozarâ be moshtarakât-e zendegui dar Mârlik bâstân va emrouz" (Quatre mille ans de vie, aperçu sur les analogies de la vie dans le Mârlik antique et aujourd'hui), *Chista*, N. 61. mehr-e 1368 / 1998. p. 108.
11. Ibid. p. 109.
12. Voir Rou'in Pakbâz, *Daérat ol-ma'âref-e honar* (Encyclopédie de l'art), p.653.
13. Ibid. p. 80.
14. Ses sculptures sont devenues progressivement plus lisses et moins figuratives, jusqu'à ce que ne subsiste plus que seul le contour le plus nu du sujet original.
15. Constantin Brancusi est une des grandes figures de la sculpture abstraite. Il a ainsi ouvert la voie à la sculpture surréaliste et au courant minimaliste des années 60. Voire Alex Potts, *The Sculptural Imagination: Figurative, Modernist, Minimalist,* pp.127-139.

Typologie de l'habitat rural dans la plaine orientale du Guilân

Pouyâ Miryoussefi
architecte professeur à l'Université du Guilân

Traduit par
Babak Ershadi

Cet article est le fruit de six ans de travail et d'expérience de l'auteur en matière d'architecture rurale du Guilân, en tant que responsable du chantier et du département d'architecture du Musée du Patrimoine Rural du Guilân (Sarâvân, Rasht). La recherche s'appuie sur l'étude de vingt maisons dans la zone culturelle de la plaine orientale du Guilân.



Les variables topographiques et géographiques de la province du Guilân, (figure n° 1)

Introduction

Outre la diversité naturelle et environnementale, le Guilân est également caractérisé par sa diversité architecturale, issue notamment de la variété des climats et des conditions de vie de la population. Cette diversité est présente dans la structure spatiale et la forme des bâtiments, les techniques de construction, la nature et les types de matériau, les décorations, les fonctionnements, et la disposition des bâtiments secondaires.

En fonction des variables topographiques et géographiques, la province du Guilân se divise en neuf zones bien distinctes: trois pays de plaines, deux pays de littoral, deux pays de vallées et deux pays montagneux (figure n° 1).

Les neufs zones géographiques et culturelles du Guilân se subdivisent en plusieurs parties selon les microcultures qui y existent. Ces subdivisions méritent une réflexion plus élaborée qui pourrait faire l'objet d'une recherche détaillée. Dans la présente étude, nous présenterons la typologie de l'habitat dans la plaine de la rive orientale du fleuve Sefidroud, qui s'étend entre les deux villes d'Astâneh et Lâhidjân.

Rive orientale du Sefidroud

Pour préparer une analyse portant sur l'habitat de cette région, il faut d'abord en présenter les facteurs matériels:

a) L'ossature du bâtiment et les techniques de construction

L'existence d'une ossature entièrement en bois est le point commun de tous les bâtiments de la plaine de la rive orientale du fleuve Sefidroud. Cette structure de bois s'étend de la fondation jusqu'à la charpente du toit en pente, en passant par les murs et les planchers du rez-de-chaussée et des étages. Les composantes principales sont entièrement faites de matières végétales. L'ossature de bois (notamment dans la fondation, les poutres supports principaux et les murs) est construire avec un usage minimal de clous et de jonctions de menuiserie. Il est également



Figure n° 2

intéressant de savoir que les différents morceaux de bois sont utilisés sous une forme très proche de la forme naturelle (figures n° 2).

Les techniques de construction et la forme de l'ossature des bâtiments dans la plaine de la rive orientale du Sefidroud sont exceptionnelles. En effet, la répartition compliquée de la charge et le type de jonction utilisé permettent à ces constructions, d'une hauteur moyenne de 20 mètres, de résister remarquablement aux secousses sismiques.

1) Les fondations

Les fondations en bois, appelées *shakili* par les habitants, sont uniquement utilisée dans la zone de la rive orientale du fleuve Sefidroud. Le nombre de poutres des fondations dépend des dimensions de la maison. Ce nombre est toujours pair: 4 au minimum et 12 au maximum. Les grands et les petits morceaux de bois utilisés dans la fondation sont assemblés les uns aux autres, sans l'usage d'aucune jonction. Cette fondation se situe sur une plate-forme d'argile surélevée de 40 à 60 cm par rapport au niveau de la terre. Après l'installation des poutres des fondations sur la plate-forme, une fosse d'une profondeur d'un mètre est creusée au-dessous de chacune d'elles. Ces fosses sont ensuite comblées par des couches alternées d'argile, de cendre et de charbon de bois. Une fois ces fosses préparées, il faut monter les différentes parties de la fondation de bois. La première série est composée de morceaux de bois d'un profil circulaire. Ces poutres sont souvent du bois de mûrier appelé *rit*. Elles sont au

Les techniques de construction et la forme de l'ossature des bâtiments dans la plaine de la rive orientale du Sefidroud sont exceptionnelles. En effet, la répartition compliquée de la charge et le type de jonction utilisée permettent à ces constructions, d'une hauteur moyenne de 20 mètres, de résister remarquablement aux secousses sismiques.



Figure n° 3

nombre de 4 à 8, d'après les dimensions des fondations et la charge du bâtiment. Sur ces premiers morceaux de bois, est placée une deuxième série de poutres appelée *zi*, verticalement par rapport aux premiers. Ces 3 ou 4 poutres sont du bois d'orme de la région appelées *âzâd* et *li*. La surface moyenne occupée par les poutres est de 40 cm². Les poutres de la troisième série, appelée *katal*, sont du bois d'orme (*âzâd*) avec un profil en forme de trapèze. Chaque fondation compte 2 ou 3 *katal*. Finalement, la plus grande poutre de la fondation, appelée *fouyak*, est placé sur cet ensemble. Elle a une hauteur de 25 à 45 cm, avec un profil en forme de trapèze (figure n° 3).

2) Système du support, murs porteurs et colonnes

La répartition de la charge de l'ensemble du bâtiment est assurée par un réseau de sablières qui transfère la charge à la fondation. Le premier niveau de ce réseau se situe sur la fondation et comprend quatre sablières principales, rangées deux par deux, en parallèle. Ces


Figure n° 4



Figure n° 5

sablières sont appelées *ban-e dâr*. Dans toutes les maisons étudiées dans la présente recherche, il y avait quatre sablières principales. Les solives se situent sur les sablières et sont appelées *kamar-kesh*. Leur nombre varie selon les dimensions du bâtiment. Elles sont situées à un intervalle de 70 à 120 cm les unes des autres. Les sablières et les solives sont faites d'orme et sont placées les unes sur les autres sans que leur forme naturelle ne soit modifiée. Une fois ce réseau préparé, il faut construire les murs porteurs. Dans la plaine de la rive orientale du fleuve Sefidroud, il existe deux types de mur porteur: le mur en *zagmeh* et le mur en *zegâll*. Dans les maisons à deux étages et les maisons appartenant à la classe plus aisée, les murs porteurs étaient souvent construits en *zagmeh*. Le mur en *zagmeh* est construit avec des poutres, rangées verticalement les unes sur les autres sans aucun assemblage. Quant aux murs en *zegâll*, ils sont construits avec de fines branches d'arbre, rangées obliquement les unes sur les autres pour former le mur. Les murs porteurs en *zagmeh* ou en *zegâll* sont directement placés sur les fondations (figures n° 4). Par conséquent, le maître constructeur connaît, dès la construction des fondations, le nombre des pièces du bâtiment. C'est la raison pour laquelle, dans les maisons de la plaine de la rive orientale du fleuve Sefidroud, les dimensions des pièces et de la galerie obéissent à un modèle commun et à un système modulaire.

Les pièces sont construites au centre du plan, de façon symétrique, de sorte qu'elles deviennent le noyau central du bâtiment. Ce noyau central est relié à l'aide de solives dont une extrémité est jointe par des liens de corde au système des colonnes tout autour du bâtiment. Cet ensemble comprenant le noyau central, les poutres et les colonnes fonctionnent comme un système unique qui supporte la charge des pièces, de la galerie du premier étage et du toit en pente. Le transfert de la charge du toit jusqu'à la fondation est assuré par un système de murs porteurs, de solives et de colonnes. La charpente du toit en pente est un système compliqué qui a la capacité de supporter des charges vives et mortes,

ainsi que les forces de flexion. Pour pouvoir supporter ces charges et ces forces, un système comparable à l'étai est placé sous la charpente du toit. Ce système complexe comprend des éléments verticaux, horizontaux et obliques qui agissent comme un ensemble unique.

b) La structure spatiale

La diversité de la structure spatiale des maisons dans la plaine de la rive orientale du fleuve Sefidroud est due aux conditions de vie et à la situation sociale des propriétaires. De ce point de vue, plusieurs subdivisions sont possibles.

Plusieurs types de structure spatiale ont été identifiés dans cette zone: les bâtiments à une seule chambre à un seul étage, à 2 chambres à un seul étage, à 3 chambres à un seul étage (très rarement), à 2 chambres à deux étages, à 3 chambres à deux étages, à 4 chambres à deux étages, à 6 chambres à deux étages (très rarement). Dans tous ces bâtiments, les chambres sont construites dans la partie centrale de l'ensemble et sont entourées d'une galerie qui couvre tout le tour du bâtiment (figures n°5, 6 et 7).

Dans les maisons anciennes, les chambres sont dépourvues de fenêtre pour des raisons liées à la situation climatique. L'emplacement et les dimensions des chambres sont déterminés à la fois par le système de répartition de la charge du bâtiment et la fonction à laquelle elles ont été destinées. Les chambres mesurent en moyenne entre 3.5×3 et 3.5×4 m. Elles peuvent avoir des fonctions différentes selon la saison, la situation économique et le nombre des membres de la famille.

En général, dans les maisons rurales, l'espace se définit autour de deux séries de représentations distinctes: un axe vertical du bas vers le haut, et un axe horizontal, de devant vers l'arrière. Les espaces changent de fonction en été et en hiver.

Figure n° 6

1- L'axe vertical

La couche inférieure de la maison est constituée par l'espace vide entre le plancher du rez-de-chaussée et la fondation en bois. Cet espace vide a souvent une hauteur de 1.5 à 2 m et sert de débarras, de dépôt de bois de chauffage en hiver, ou de poulailler.

La pièce principale du rez-de-chaussée, appelée *kohn-e darin* ou *doudkhâneh*, est l'espace le plus important de la maison rurale du point de vue de la diversité de ses fonctions. Cette pièce constitue l'espace intime de la vie familiale en



Figure n°7

hiver, et le lieu de diverses activités dont la cuisine et la préparation du repas, le lieu de rassemblement des membres de la famille, la chambre à coucher ou la chambre d'invité, mais aussi le lieu où l'on fume la viande, le poisson ou le riz pour les sécher. Pendant les premières semaines du cycle de l'élevage des vers à soie, les larves sont protégées dans cette même pièce. *Kohn-e darin* est une pièce très simple qui mesure souvent 3.30×3.80 m, équipée d'un fourneau en terre appelée *kole*. Ce fourneau est utilisé pour faire la cuisine, pour chauffer la maison ou pour fumer le riz. On y installe des cordages ou chaînes appelées *kharak*, pour suspendre au plafond des épis de riz (figure n°8). La pièce est très simple et dépourvue de toute décoration. Il n'y a pas de fenêtre, et la seule ouverture de la pièce est une porte à double battant en bois. Sur les murs, plusieurs étagères sont aménagées pour le rangement des objets d'usage quotidien. S'il s'agit d'une famille plus aisée, on installe dans cette pièce un deuxième fourneau, uniquement utilisé pour le chauffage. Dans les maisons à une pièce, le *kohn-e darin* est le seul espace de la famille. Dans les maisons à deux pièces, il y a une autre chambre, appelée *tâz-e darin*, située à côté de la première (s'il n'y pas d'étage) ou au-dessus d'elle, c'est-à-dire à l'étage supérieur. Cette deuxième chambre est



Figure n°8

le salon et occasionnellement la salle de réception.

Il est à noter que, contrairement à l'architecture du plateau central de l'Iran, dans les maisons du Guilân, il n'y pas une distinction nette entre l'espace public et privé. En d'autres termes, la question de la familiarité et de l'intimité n'est pas un critère primordial dans la définition des espaces architecturaux. Il existe cependant des espaces publics qui servent de salle de réception, mais l'accès entre cet espace "public" et l'espace "privé" est assuré par un couloir commun, et le seul facteur de séparation entre ces deux espaces est que le couloir mène d'abord à la chambre des invités puis à l'espace intime, c'est-à-dire au *kohn-e darin*.



Figure n°9

Le *kohn-e darin* est généralement orienté vers le sud, tandis que le *tâz-e darin* est normalement orienté vers le nord. Les chambres réservées aux invités comprennent de nombreuses décorations en terre, et sont souvent meublés. Si le *kohn-e darin* et le *tâz-e darin* sont placés côte à côte, une petite porte assurera leur communication. La chambre des invités comporte également un petit four en terre pour le chauffage. Cette chambre et les pièces de l'étage supérieur sont généralement utilisées par les hommes. Si un jeune homme se marie, il s'installe avec son épouse dans cette même pièce. Avant le mariage, les jeunes hommes dorment dans les pièces de l'étage supérieur. Dans les maisons appartenant au chef du village ou à l'intendant des grands propriétaires, les pièces de l'étage supérieur étaient autrefois consacrées au travail. Par conséquent, l'axe vertical de la maison représentait, du bas vers le haut, à la fois l'axe de l'espace privé à l'espace public, de l'espace réservé aux femmes à celui des hommes, et de l'espace simple à l'espace décoré. Lorsque les enfants quittaient la maison pour fonder leur propre foyer, les pièces de l'étage supérieur étaient souvent transformées en grenier, ou étaient louées.

1- L'axe horizontal

La galerie est la première couche extérieure des bâtiments construits sur les plaines du Guilân. Cet espace joue un rôle très important sur le plan fonctionnel et climatique. Du point de vue fonctionnel, cette galerie assure l'accès aux chambres, ainsi qu'à toutes les ailes du bâtiment. Pendant l'été, la galerie est le lieu de rassemblement des membres



Le talambâr, *figure n°10*

de la famille. Elle est le lieu de diverses activités dont la cuisine, le tissage, la garde des enfants, et fait aussi office de salle de repos. La galerie est une partie indissociable de l'architecture de la plaine orientale du Guilân. Dans toutes les maisons, la galerie tourne autour de la maison et assure l'accès aux quatre ailes du bâtiment. L'axe avant/arrière est celui qui oppose les lieux propres aux lieux sales. Par conséquent, des lieux comme les toilettes, la salle de bain, le dépôt de charbon, de pommes de terre ou d'oignons, ainsi que la vacherie, se situent derrière la maison, et ne sont pas visibles de l'extérieur. La galerie de l'étage supérieur, appelée *tâlâr*, est un lieu de repos idéal pendant l'été, étant donné sa bonne aération.

Lors des réceptions ou les cérémonies de mariage, la nappe de repas était mise dans la galerie de l'étage supérieur.

2- Les bâtiments secondaires

Dans une maison rurale, les bâtiments secondaires ont une importance égale à celle du bâtiment principal. L'emplacement des bâtiments secondaires dépend de celui de la maison. Ces constructions secondaires ont des fonctions différentes selon la situation économique du ménage et les activités professionnels des membres de la famille.

> L'axe vertical de la maison représentait, du bas vers le haut, à la fois l'axe de l'espace privé à l'espace public, de l'espace réservé aux femmes à celui des hommes, et de l'espace simple à l'espace décoré.

Dans la plaine orientale du Guilân, la grange servant à abriter la récolte de riz, appelée *kandoudj* est le bâtiment secondaire le plus important de la maison (figure n° 9). Les dimensions du *kandoudj* dépendent de la situation économique du ménage. Le *kandoudj* se situe exactement devant la maison d'où il est parfaitement visible. C'est une construction à quatre

colonnes de bois sur une belle fondation. Le dépôt du *kandoudj* est situé sous un toit en pente. Cette construction apparemment simple possède cependant une structure assez complexe. Comme dans tous les bâtiments de la plaine orientale du Guilân, les différentes composantes de la construction se stabilisent les une sur les autres par leur poids, sans être assemblées.

Comme dans tous les bâtiments de la plaine orientale du Guilân, les différentes composantes de la construction se stabilisent les une sur les autres par leur poids, sans être assemblées.

Le *talambâr* est le deuxième bâtiment secondaire important des maisons de la plaine orientale du Guilân. Ce bâtiment, généralement utilisé pour l'élevage des vers à soie, sert aussi parfois de grange. Il est normalement situé à 25 ou 30 mètres de la maison. S'il y a un *talambâr* dans une maison paysanne, il y aura également un petit jardin de mûriers pour nourrir les vers à soie (figure n° 10).

Dans une maison rurale du Guilân, on trouve aussi un bâtiment secondaire situé derrière la maison pour garder les vaches. Dans la plaine orientale de la province, cette petite étable, de structure très simple, est construite pour garder 2 ou 3 vaches. Le puits, les toilettes, le potager, le poulailler et le petit bassin des canards et des oies sont d'autres annexes de la maison rurale dans cette région. Toutes ces annexes se trouvent dans la cour. En effet, la cour est un espace indissociable du logement familial. En réalité, la vie des habitants se partage entre la maison et la cour, de sorte qu'il est presque impossible de tracer une frontière claire et nette pour séparer ces deux espaces. En d'autres termes, les espaces internes et externes de la maison se mêlent les uns aux autres, et la maison absorbe la vie et le dynamisme des changements quotidiens et saisonniers de la cour. Dans



Figure n°11

cette architecture manifestement extravertie qui est tournée vers le monde extérieur, la cour n'est pas un espace clos. La haie faite de branchage d'arbre ou de roseaux n'a d'autre fonction que d'indiquer les frontières, sans qu'elle fasse obstacle à la vue. La cour se situe entre la maison et le champ agricole. Bien qu'elle fasse partie de l'espace habité de la maison, elle ne constitue pas nécessairement un lieu privé. Il arrive souvent que plusieurs ménages (d'une grande famille) partagent une même cour, ou que la cour d'une maison serve de voie d'accès à une autre maison. L'axe avant/arrière de la maison est également respecté dans la cour, de sorte que les éléments et les activités «propres» se situent dans l'espace devant la maison: *kandoudj*, *talambâr*, potager; tandis que les éléments et les activités «sales» se trouvent derrière le bâtiment principal: étable, toilettes, salle de bain, etc. Pour la famille paysanne, la cour a une importance égale à la maison, surtout en été. La superficie de la cour varie entre 500 et 5 000 m².

c) Les décorations

Malgré le caractère simple et pragmatique de l'architecture rurale, même les maisons des familles les plus démunies comportent des décorations originales et esthétiques. Dans les maisons faisant objet de la présente recherche, les décorations les plus importantes étaient en terre, avec des motifs simples à festons et à créneaux. L'extrémité des poutres ou des colonnes porte également des ornements de bois. Les portes ont des décorations en relief tandis que les paysans utilisent également la couleur et la peinture pour orner leurs maisons (figure n° 11). Autrefois, on couvrait la façade de la maison d'argile jaune ocre ou d'argile blanche. Plus tard, on a utilisé



Figure n°12

la chaux pour blanchir les murs. Les clôtures, les portes et les fenêtres étaient peintes de couleurs naturelles comme l'azur et l'indigo. Les décorations en terre reflètent formidablement l'esthétique rurale, étant donné la nature chaude et sympathique de cette matière, et la souplesse et les formes simples et abstraites qu'elles représentent sont l'œuvre de l'imaginaire des maçons paysans. Ces décorations en terre forment

Les décorations en terre reflètent formidablement l'esthétique rurale, étant donné la nature chaude et sympathique de cette matière, et la souplesse et les formes simples et abstraites qu'elles représentent sont l'œuvre de l'imaginaire des maçons paysans.

une bande tout autour des murs de la chambre ou des étagères. Elles représentent des oiseaux, des motifs végétaux ou des formes géométriques. Cet art décoratif est totalement local. De prime abord, il semble un peu grossier et rudimentaire, mais son originalité réside dans sa liberté et sa créativité, et ce d'autant plus qu'il représente le concept

de la nature dans l'imaginaire collectif de la population (figure 12).

Les décorations les plus raffinées de l'architecture rurale de cette région sont faites de bois. En effet, la beauté de la façade des maisons paysannes est en grande partie due aux balustrades. Les balustrades les plus simples sont décorées de barreaux croisés, tandis que certaines autres sont très finement décorées. Il existe une grande diversité de balustrades dans l'architecture du Guilân. Les espaces vides et pleins créés par les barreaux ont une valeur visuelle exceptionnelle. En outre, la répétition des motifs crée, pour sa part, un rythme particulièrement riche (figures n° 13 et 14). Les chapiteaux de la façade principale des bâtiments sont travaillés et comportent une variété remarquable. Dans un même bâtiment, les chapiteaux de la façade principale peuvent être différemment décorés. Les motifs et les plans en sont abstraits. Le tronc des colonnes porte aussi des décorations généralement simples. En outre, l'extrémité des poutres du *talâr* est également décorée de façon différente dans chaque maison.

Outre les décorations architecturales, les habitants de ces maisons paysannes se servent des pots de fleurs (géranium) accrochés à la balustrade des galeries ou de très belles broderies sur les étagères. Certes, ces décorations n'ont pas de valeur architecturale, mais leur existence témoigne du mode de vie et de l'esthétique paysanne inspirée de la nature, avec sa simplicité et son esprit économe, dans la création d'une ambiance agréable. Pour les habitants de ces maisons paysannes, la maison n'est pas un camping-car, aménagée pour pouvoir servir de logement, mais un monde inventé par l'homme, en imitant les modèles de la création divine, pour recréer l'univers extérieur.

d) L'esthétique du bâtiment

L'architecture est la manifestation de la raison humaine, à travers la science des figures de l'espace physique: la géométrie. Cet esprit géométrique se définit soit en harmonie avec la nature, soit en opposition à la nature. En ce qui



Figure n°13

concerne les maisons paysannes du Guilân, l'architecture rurale se définit en interaction et en harmonie avec la nature. Elle n'obéit pas exactement aux règles de la géométrie euclidienne, mais se définit par l'équation issue de l'arrangement des formes, des surfaces, des volumes et des tissus. Le résultat est un ensemble qui n'est pas parfaitement équilibré ou homogène, tel que l'on définit dans l'esthétique classique. En réalité, l'architecture rurale ne cherche même pas correspondre à ces définitions académiques, et ce d'autant plus qu'il est impossible, voire inutile, de vouloir imposer les règles esthétique standardisées à toutes les manifestations artistiques orientales ou occidentales, traditionnelles ou contemporaines. En tout état de cause, l'architecture rurale du Guilân nous suggère intuitivement un sentiment de plaisir et de surprise, ce qui nous permet, sans nul doute, de qualifier d'artistique cette architecture.

L'esthétique de cette architecture puise ses sources dans la nature. Il ne s'agit pas du tout d'une nature idéalisée ou apprivoisée, mais d'une nature intacte et sauvage. Plus nous étudions cette esthétique instinctivement et directement inspirée de la nature, plus nous éprouvons de la difficulté à pouvoir réduire l'esthétique de la nature aux simples formules géométriques. L'idée selon laquelle l'art est de respecter la cohérence et l'harmonie des équations, réduira l'esthétique jusqu'à la soumission totale aux règles de l'ordre et de la symétrie géométriques dans l'architecture. Mais en réalité, la beauté naturelle n'est pas aussi régulière et harmonieuse que l'on imagine. C'est la conception intuitive de la beauté naturelle qui conduit le constructeur des maisons paysannes à utiliser, par exemple, les troncs d'arbre dans leur état naturel ou de ne pas se soucier des règles de la géométrie ou des principes de la symétrie pour décorer les chapiteaux. L'espace architectural qu'il crée n'est ni homogène ni standardisé, à l'instar de la nature et de l'homme lui-même. La diversité qui est l'âme de cette architecture est également la source de son esthétique et de son dynamisme.



Figure n°14

Pour les habitants de ces maisons paysannes, la maison n'est pas un camping-car, aménagée pour pouvoir servir de logement, mais un monde inventé par l'homme, en imitant les modèles de la création divine, pour recréer l'univers extérieur.

Un rythme particulier est créé sur toutes les façades par la répétition des motifs des balustrades et l'alternance des colonnes. Les colonnes, de par leur position verticale, ont une valeur symbolique et attirent le regard vers le haut. Par ailleurs, les maisons rurales du Guilân sont plus hautes que larges, ce qui accentue la structure verticale du bâtiment. Ce mouvement vers le haut se poursuit jusqu'au bout du toit en pente. Par conséquent, le volume et la masse de la maison se transforment en un petit

point dans le ciel. Cette structure verticale du bâtiment est brisée, par endroits, par le mouvement horizontal des balustrades des terrasses et des galeries, ce qui renforce la variété visuelle de la façade.

Dans certains bâtiments, la symétrie a été respectée dans la composition des espaces, mais elle ne constitue pas l'élément dominant du plan. En effet, le plan semble trop compliqué pour respecter à la lettre les règles de la symétrie. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que la symétrie est la forme la plus concrète et la plus simple de la composition.

e) Le symbolisme

La maison de l'homme est un symbole de son existence. Tout comme les espaces mentaux et psychiques de l'homme qui se partage entre le conscient et l'inconscient, la maison se compose d'espaces clos à l'intérieur et d'espaces ouverts à l'extérieur. Cette division entre les espaces intérieurs et la forme extérieure traduit la conscience de l'individu par rapport aux espaces intimes à l'intérieur et les espaces publics à l'extérieur. Les meubles, la décoration ou les plantes que l'on garde dans la maison font tous parties de l'image que nous présentons de nous-mêmes. Ce sont des messages que nous souhaitons sciemment ou inconsciemment transmettre à nous-mêmes et aux amis et proches que nous invitons chez nous.

Avant d'être inventeur d'outils, l'homo sapiens était inventeur de symboles. Avant de s'occuper des aspects matériels de la culture, l'homo habilis (homme habile)

Les principales caractéristiques de l'architecture locale de la plaine orientale du Guilân

1- La construction est totalement en bois, depuis les fondations jusqu'au toit.
2- Les bâtiments sont construits en parfaite harmonie avec le climat et l'environnement: l'emplacement du bâtiment dans une direction est-ouest, la position du plan rectangulaire dans une direction nord-sud, la protection de la façade ouest pour empêcher la pluie et le vent de pénétrer à l'intérieur, la construction de murs épais susceptible de renforcer la capacité thermique du bâtiment, la séparation des espaces de vie estivaux et hivernaux, la construction de terrasses et de galeries tout autour de la maison pour assurer une bonne aération, la hauteur considérable de la maison qui permet une meilleure aération, tout en empêchant l'humidité monter dans la maison, l'usage de couleurs en harmonie avec l'environnement naturel, etc.
3- L'usage des matières de construction écologiques et locales.
4- La souplesse fonctionnelle de la maison qui permet de répondre aux conditions économiques et climatiques et au nombre des membres du ménage.
5- La résistance du bâtiment aux tremblements de terre.
6- L'approche esthétique et la richesse des décorations.
7- Le respect de la nature et de l'homme, à travers la compréhension de leur interdépendance.
8- L'architecture locale s'efforce également de porter de réponses appropriées aux besoins matériels et autres des habitants.

avait appris à s'exprimer à travers le chant, la danse, les cultes religieux et les mythes. Ce symbolisme s'exprime également dans la construction de la maison rurale ou urbaine, des lieux de culte, … L'homme primitif considérait son logement comme un symbole de l'univers. Il se plaçait au centre de ce microcosme comme un dieu. L'homme transforma, au fur et à mesure, sa maison à son image pour créer un lieu fondamental entre la maison, l'homme et l'univers. Pour l'homme contemporain, ces liens anciens ont malheureusement perdu leurs significations.

A l'instar de toutes les architectures locales, l'architecture rurale du Guilân a préservé ses liens avec la nature et l'univers. En l'absence de documents écrits sur le rôle des symboles dans l'architecture rurale du Guilân, les chercheurs doivent s'appuyer sur des enquêtes sur le terrain, le folklore et des évaluations plus ou moins personnelles.

En ce qui concerne la structure spatiale, l'architecture rurale de cette région ne se fonde pas tellement sur le symbolisme de l'espace ou la métaphysique. D'autre part, l'aspect multifonctionnel des espaces, et la fusion des espaces privés et publics au détriment du rôle de la porte entre ces deux types d'espace, ont diminué la hiérarchisation de l'espace dans l'architecture rurale du Guilân. Par contre, la cour donne ouvertement sur la rue, ce qui témoigne de l'ouverture des relations entre les membres de la communauté rurale. La cour fait pratiquement partie de l'espace public, tandis que la position de la porte dans le bâtiment montre l'hospitalité des habitants vis-à-vis des étrangers. Cette caractéristique de l'architecture rurale du Guilân est en parfaite opposition avec l'architecture traditionnelle des régions centrales de l'Iran où la porte d'entrée se situe à l'extérieur de l'espace privé de la maison, pour nettement protéger cet espace du regard des étrangers.

L'emplacement du bâtiment étant soumis aux conditions climatiques, la maison est construite dans la direction de l'est. Cependant, les croyances culturelles et religieuses de la population donnent une valeur symbolique à ce fait, en justifiant cette position par la direction du mausolée du huitième imam des chiites, l'Imam Rezâ, qui se situe à Mashhad (Khorâssân). En général, dans la culture locale, les quatre points cardinaux n'indiquent pas seulement les positions géographiques, mais ont une qualité universelle et métaphysique.

La mise en relief des éléments verticaux renforce la splendeur de la maison qui monte vers le ciel, tout comme les hauts arabes autour de la maison, ayant leur racine dans la terre et leur cime au ciel. La plupart des maisons rurales du Guilân sont orné du motif abstrait de l'arbre, appelé «arbre de la vie». Cet arbre est un symbole de la création et de la fertilité. Ce motif symbolise la bénédiction divine (figures n° 15 et 16).



Figure n° 15


Figure n° 16

Dans la cour, le puits a une forte importance symbolique, au-delà de son utilité pratique. En diverses occasions, comme les noces, plusieurs cérémonies symboliques sont organisées autour du puits d'eau.

Par ailleurs, la forme des balustrades est souvent une représentation stylisée et abstraite des arbres, des plantes et des animaux de l'environnement naturelle de la région.

f) Le rôle du tissu social du village

La maison paysanne se définit dans ses trois aspects architectural, fonctionnel et social. Outre les critères physiques et fonctionnels, l'emplacement de la maison est soumis directement ou indirectement à d'autres facteurs.

Au Guilân, bien que le tissu social du village ne soit pas très dense, il est évident que l'emplacement d'une maison ou une chambre ne dépend pas uniquement des conditions climatiques ou géographiques. En effet, des questions telles que l'intimité de la vie familiale, la vue, le paysage ou le voisinage jouent des rôles importants. En effet, l'emplacement de chaque bâtiment n'est déterminé qu'après l'accord implicite des voisins. Même lorsqu'il s'agit de l'emplacement des bâtiments secondaires d'une maison, leur place est choisie de sorte qu'ils ne dérangent pas ces derniers.

Les modèles jardin-maison ou ferme-maison sont des modèles répandus dans la plupart des villages du Guilân, notamment dans les plaines de la province. Dans ce modèle, la maison se situe au milieu d'une ferme de plusieurs hectares. Cela permet aux membres de la famille de s'assurer de la sécurité de leur ferme. Par ailleurs, étant donné que la culture du riz exige un entretien quasi permanent de la rizière, le fait que la maison se situe au milieu de la ferme facilite la tâche aux riziculteurs. La dispersion des maisons au milieu des fermes transfère également le lieu de rassemblement et de rencontre des habitants du village à un quartier central où se trouvent le marché, la maison du thé et la rizerie. Ce tissu dispersé du village assure de plus une meilleure aération et la circulation d'air à l'intérieur des maisons.

g) L'effet des facteurs climatiques et géographiques sur l'architecture rurale

A l'instar de toutes les architectures locales, l'architecture rurale du Guilân est fortement influencée par des facteurs climatiques et géographiques. L'architecture rurale du Guilân s'accorde, en forme et en structure, avec la nature de la région. Les espaces intérieurs et extérieurs ont une formidable conformité et cohérence, de sorte qu'il est souvent très difficile de fixer une frontière nette et précise entre eux.

Dans la plaine orientale de la province, les maisons paysannes comportent deux parties différentes: la première est transparente et comprend la terrasse et la galerie qui entoure les quatre côtés de la

maison; la seconde comprend le noyau du bâtiment, c'est-à-dire les chambres.

La partie "transparente" assure l'aération et le courant d'air pendant l'été. En effet, pendant la saison chaude, la terrasse et la galerie sont les lieux des activités quotidiennes des membres de la famille. Derrière cette couche transparente, se trouve la couche close, celle des chambres entourées de murs en bois ou en torchis d'une épaisseur de 30 à 40 cm. Ces chambres n'ont d'autre ouverture que la porte, et leurs murs assurant un bon équilibre thermique pour les mois froids de l'hiver. Un seul four de charbon de bois suffit ainsi à chauffer ces pièces. Outre les courants d'air qui traversent les galeries et les terrasses, un courant d'air passe également au rez-de-chaussée, car le bâtiment ne se place pas directement sur la terre, mais sur une fondation de bois. Le plancher du premier niveau de la maison se situe donc à une hauteur de 180 à 200 cm par rapport au niveau de la terre. Cet espace vide entre la terre et le plancher permet une bonne aération, d'autant plus que la plate-forme sur laquelle a été construite la maison a une hauteur de 50 cm, en moyenne, ce qui empêche l'humidité de monter.

Le plan rectangulaire de la maison, construite dans une direction nord-sud, permet de placer la façade principale à l'est. Cette position assure le maximum de courants d'air en été, car les bons vents d'été soufflent de l'est et du nord-est. Par contre, les mauvais vents d'hiver soufflent de l'ouest. C'est pourquoi sur ce côté de la maison, le toit descend jusqu'au niveau du plancher de l'étage inférieur de la maison pour protéger le bâtiment contre le vent et la pluie. Par conséquent, dans le plan des maisons paysannes du Guilân, l'exploitation des courants d'air et de la lumière du soleil sont les priorités les plus importantes dans l'emplacement et la disposition des différentes parties du bâtiment.

La façade principale (est) est ensoleillée pendant les premières heures de la journée. Mais l'avancement de la galerie et le toit en pente fonctionnent comme un parasol pour empêcher le réchauffement indésirable des espaces intérieurs de la terrasse et de la galerie, en particulier durant les mois chauds de l'été. En hiver, les chambres, dépourvues de fenêtre, n'ont naturellement pas besoin des rayons du soleil.

> La cour fait pratiquement partie de l'espace public, tandis que la position de la porte dans le bâtiment montre l'hospitalité des habitants vis-à-vis des étrangers. Cette caractéristique de l'architecture rurale du Guilân est en parfaite opposition avec l'architecture traditionnelle des régions centrales de l'Iran où la porte d'entrée se situe à l'extérieur de l'espace privé de la maison, pour nettement protéger cet espace du regard des étrangers.

Le toit en pente est couvet de chaume. Cette couverture végétale ne se réchauffe pas beaucoup pendant l'été. L'espace vide au-dessous du toit est souvent plus frais que l'extérieur. En outre, ce toit protège l'ensemble de la maison contre le soleil. Les chaumes ont une couleur clair, tout comme les murs blancs de la maison, ce qui empêche le réchauffement du corps du bâtiment pendant l'été. En hiver, la couverture végétale du toit est chauffée très rapidement par la fumée du four, ce qui accélère la fonte de la neige sur le toit. Le toit a une forte pente (180%) qui empêche l'eau de pluie de pénétrer dans l'espace intérieur. Entre le toit et la

galerie, il y a un espace vide, ce qui facilite l'aération dans l'étage supérieur. En hiver, le toit protège l'air chaud de l'intérieur et l'empêche de sortir.

Pour assurer plus de confort aux habitants, la maison est construite haute afin de profiter au maximum des vents et des courant d'air.

h) Les matériaux de construction

Les maisons paysannes sont construites de matériaux naturels, accessibles sur place et bon marché. L'usage de ces matériaux locaux répond d'ailleurs parfaitement aux impératifs climatiques, d'autant plus que les réparations, l'entretien ou le renouvellement des matériaux sont facilités à long terme. Dans la plaine orientale de la province du Guilân, le bois est la matière première dominante de l'architecture locale.

Le bois constitue l'élément de construction principal de l'ossature de la maison. Les fondations, les planchers, les murs et le tout sont faits du bois des arbres de la région. Pour les parties principales de l'ossature, on utilise des bois lourds et denses: orme, chêne, noyer

Le choix des différents bois pour la construction des différentes parties d'un bâtiment, ainsi que les techniques du traitement du bois montrent que les habitants de la région possèdent une grande connaissance des différentes propriétés de chaque type de bois et un savoir-faire remarquable dans leur traitement et préparation.

et acacia. Le bois des arbres moins lourds et moins denses est utilisé pour la construction des parties secondaires: aune, peuplier, peuplier blanc, érable. Pour des parties exposées directement à la terre ou à l'humidité, on utilise le bois du mûrier, étant donné la résistance de ce type de bois à l'humidité et au contact direct avec la terre. Le choix des différents bois pour la construction des différentes parties d'un bâtiment, ainsi que les techniques du traitement du bois (découper, sécher, fumer, etc.) montrent que les habitants de la région possèdent une grande connaissance des différentes propriétés de chaque type de bois et un savoir-faire remarquable dans leur traitement et préparation.

Après le bois, la terre constitue la deuxième matière première largement utilisée dans la construction des bâtiments. Le mélange d'argile et de tiges de riz (*kolosh*) est utilisé en tant que matière idéale pour remplir les fentes ou coller les autres matières les unes aux autres. Dans le même temps, le mélange d'argile et de *fal* (écorce de riz) est utilisé pour couvrir les murs et les planchers, tandis que le mélange d'argile et de *soub* (son de riz) sert à l'isolation des murs. La maison elle-même est construite sur une plate-forme d'argile couverte de torchis (mélange d'argile et de tiges de riz). On utilise également la terre cuite (argile qui reste au fond du four où on prépare du charbon de bois) pour fabriquer des fours utilisés pour réchauffer la maison ou faire la cuisine. La terre peut aussi avoir une fonction décorative. En effet, les terres de la région contiennent de différents types d'oxydes métalliques de couleurs variées: blanc, ocre, rouge, violet, bleu foncé, etc. Ces couleurs naturelles sont utilisées pour décorer les chambres et les façades.

Le chaume est utilisé pour couvrir les toits. Cette matière végétale est extrêmement résistante et dure de longues années, sans besoin de réparations ou de changements. Dans la plaine orientale du

Guilân, le charbon de bois et la cendre sont également utilisés dans la construction des fondations. Cette matière naturelle est capable d'empêcher l'humidité de monter le long de la fondation de bois.

Conclusion

L'architecture locale du Guilân met l'accent sur les liens entre l'homme et la nature. Cette architecture puise ses racines dans un savoir-faire non écrit et parfaitement capable de répondre aux besoins de la population, mais malheureusement, elle est aujourd'hui de plus en plus délaissé pour l'architecture "moderne" et urbaine. La vie dans ces anciennes maisons traditionnelles est ainsi progressivement délaissée par la population locale: ainsi les derniers exemples de cette architecture traditionnelle sont en voie de disparition dans le tissu social de plus en plus complexe et modernisé des villages de la région. Par conséquent, dans la plupart des cas, ces beaux bâtiments de bois, de terre et de matières végétales cèdent la place aux nouvelles constructions en briques et en métal, souvent laides et toujours isolées de leur environnement naturel. La disparition des derniers exemples de l'architecture ancienne de la région, qui se fait sans aucun effort de protection, signifie la disparition pour toujours d'un mode de vie faisant partie de la culture ancienne de la province du Guilân. Nous espérons donc que le présent article contribuera à aider à la protection de ce savoir-faire local et à la réunion d'une documentation écrite pour le préserver. ■



Une maison rurale

Bibliographie:

1. Christian Bromberger, *Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Guilân*, traduit en persan par Seyed Alâeddin Gousheguir, éd. de l'Institut des études et des recherches culturelles, Téhéran, 1991.

2. Pouyâ Miryoussefi, "Khâne-ye Rafi'i" (La maison Rafi'i), in *Kandoudj*, n° 2, Rasht, 2006.

3. Pouyâ Miryoussefi, "Khâne-ye Rafi'i" (La maison Rafi'i), sous la direction de Christian Bromberger & Mahmoud Taleghâni, éd. IFRI, Téhéran, 2006.

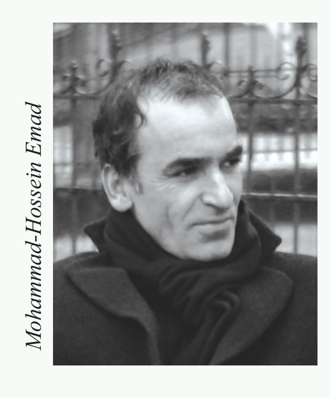
4. Pouyâ Miryoussefi, "Me'mâri-ye roustâyi-e Guilân, me'mâri-ye sabz" (L'architecture rurale du Guilân, une architecture verte), in *Honar va Me'mâri*, n° 8, Téhéran, 2008.

5. *Archives du Musée du Patrimoine Rural du Guilân*, Sarâvân (Rasht).

Les sculptures de Mohammad-Hossein Emad Emanations d'un monde mystérieux et apaisant

Djamileh Zia





Mohammad-Hossein Emad

La Galerie Aun[1] a organisé en mai 2010 une rencontre avec Mohammad-Hossein Emad, devenu célèbre en Iran pour ses sculptures en bois, avec des espaces vides et des trous. Les sculptures de M-H Emad émanent d'un monde inconnu pour lui-même; pourtant, elles ont un aspect familier et apaisant pour ceux qui les regardent. Pour Mahmoud Parvizi, critique d'art, ce sentiment des visiteurs est lié au fait que les sculptures de M-H Emad évoquent un passé lointain.

Mohammad-Hossein Emad expose ses créations artistiques depuis une vingtaine d'années. Il est devenu célèbre en Iran pour ses sculptures en bois comportant des espaces vides à l'intérieur et des trous en surface, ainsi que des éléments métalliques par endroits. La Galerie Aun a organisé en mai 2010 une rencontre avec l'artiste. Les gens étaient assez nombreux, preuve que les œuvres de M-H Emad suscitent la curiosité. Ils ont eu l'occasion de discuter avec lui à propos de ses créations. En réponse à une question sur les espaces vides qu'il creuse dans ses sculptures, M-H Emad a dit: «*Vider, créer des espaces vides, fait partie des fondements de la sculpture. Si l'on considère un volume comme la représentation de l'univers, le fait que son intérieur soit vide fait émerger de nombreuses idées dans mon esprit. La science a permis de montrer que même une matière apparemment compacte comme le fer, a une structure spongieuse quand on l'observe de très près; il y a donc des espaces vides partout autour de nous*». M-H Emad cherche-t-il à signifier quelque chose de particulier avec ce vide? «*Ma démarche est peut-être une tentative d'aller au-delà des apparences, pour m'approcher de la vérité de l'être. C'est ce que la plupart des poètes et des écrivains iraniens ont tenté de faire depuis des siècles; ils ont essayé de nous indiquer qu'il y a une vérité autre, au-delà de ce que nous voyons. Mais créer des espaces vides à l'intérieur de mes sculptures n'est qu'un aspect de ce que je fais. Les formes que je crée, les matières que j'utilise et la façon de les agencer sont elles aussi des éléments qui, quand ils se combinent, aboutissent à l'expression de quelque chose de spécifique*». Et quelle est cette chose spécifique? «*Je ne suis conscient que d'une partie de ce que j'exprime dans mes sculptures. A mon avis, une œuvre d'art relève de l'inconscient; elle permet de donner une forme à l'inconscient, qui est un monde autre, différent de celui dans lequel nous sommes.*

La plupart de ceux qui visitent mes expositions disent qu'ils n'ont pas vu ailleurs quelque chose de semblable à mes sculptures. Je dois dire que mes sculptures sont nouvelles pour moi-même. Ce sont des volumes que ni moi, ni les visiteurs, n'avons vus ailleurs, et pourtant, les gens disent que cela leur plaît, ce qui signifie à mon avis qu'ils établissent une relation avec mes sculptures. Je pourrais éventuellement dire ce que chaque sculpture évoque pour moi, mais il y a une part d'inconnu en elles, une part dont personne ne peut parler, qui existe pourtant, et que l'on peut tenter d'éclaircir grâce à leurs éléments constitutifs».

Lors de cet après-midi de rencontre, Mahmoud Parvizi, critique d'art, a donné son avis à propos des œuvres de Mohammad-Hossein Emad. Pour lui, les sculptures de M-H Emad font écho à un passé très lointain, enfoui dans notre mémoire. L'utilisation du bois en tant que matériau principal, la simplicité des formes - qui ne ressemblent à rien de précis mais évoquent des ustensiles

Les sculptures de M-H Emad émanent d'un monde inconnu pour lui-même; pourtant, elles ont un aspect familier et apaisant pour ceux qui les regardent. Pour Mahmoud Parvizi, critique d'art, ce sentiment des visiteurs est lié au fait que les sculptures de M-H Emad évoquent un passé lointain.





anciens - provoquent en nous une réminiscence. Ainsi, les sculptures de M-H Emad peuvent être considérées comme une lutte contre l'oubli. M-H Emad, qui était d'accord avec M. Parvizi, compléta ses dires en ajoutant quelques phrases sur l'utilisation des métaux dans ses sculptures: «*Nous sommes aujourd'hui entourés d'objets métalliques. L'aluminium, que j'ai utilisé dans l'une de mes sculptures, est pour moi le symbole de notre époque. Le fer, que j'ai utilisé dans d'autres sculptures, évoque une époque plus lointaine*». Les matériaux utilisés (le bois, le fer, l'aluminium) évoquent ainsi des époques différentes et permettent un va-et-vient dans le temps. Leur combinaison dans une même sculpture pourrait être comprise comme une tentative d'évoquer le passé et le présent dans une harmonie qui serait à créer. En poussant plus loin cette hypothèse, on pourrait dire que les sculptures de M-H Emad seraient une tentative de représenter la recherche d'une manière de vivre qui puisse combiner les traditions et la vie moderne. M-H Emad parle en tout cas de cette question quand il explique en quoi, à son avis, son séjour de dix-huit mois à la Cité internationale des arts de Paris (en tant que boursier du gouvernement français) a été bénéfique: «*Voyager et vivre quelque temps en Europe permet d'augmenter nos connaissances sur la vie moderne, et nous, les Iraniens, avons besoin de mieux connaître la modernité dans ses différents aspects pour pouvoir choisir notre mode de vie en connaissance de cause. Ce serait*



bien de pouvoir créer un mode de vie qui nous convienne, un mode de vie adapté à notre climat, à notre culture, où nous pourrions profiter du confort de la vie moderne sans imiter complètement et aveuglément ce qui existe en Occident. Ce mode de vie qui nous conviendrait serait une combinaison de la vie moderne et de nos traditions».

M-H Emad s'est aperçu que tous les visiteurs suivent du regard, jusqu'à leur extrémité, les deux bras de l'une de ses sculptures. De même, presque tous ceux qui s'approchent d'une sculpture de M-H Emad se mettent à regarder à travers les trous qu'il y a creusés pour voir ce qu'il y a dans la sculpture (et dans la plupart des cas, ce qu'ils voient est un espace vide). Mais M-H Emad insiste sur le fait que ses sculptures ne représentent pas une idée unique et déterminée; il tente d'orienter (avec la forme qu'il crée) le regard des visiteurs sans vouloir leur imposer une idée précise. D'ailleurs, son propre regard sur ce qu'il crée se modifie, se renouvelle en permanence, tant en cours de sa réalisation qu'après. «*Je commence une sculpture en ayant une idée précise en tête, mais cette idée n'est qu'une motivation pour commencer; mes idées changent au fur et à mesure que le travail avance, parfois à cause d'évènements imprévus*». ■



Les sculptures de M-H Emad seraient une tentative de représenter la recherche d'une manière de vivre qui puisse combiner les traditions et la vie moderne.



1. Pour plus d'information sur cette galerie, vous pouvez consulter le site www.aungallery.com.

Assal Tâheri, jeune mais professionnelle

Hassan Tâheri

Traduit par
Arefeh Hedjâzi



La pièce Parikhâni yek royâ, *mise en scène de Tchistâ Yasrebi*

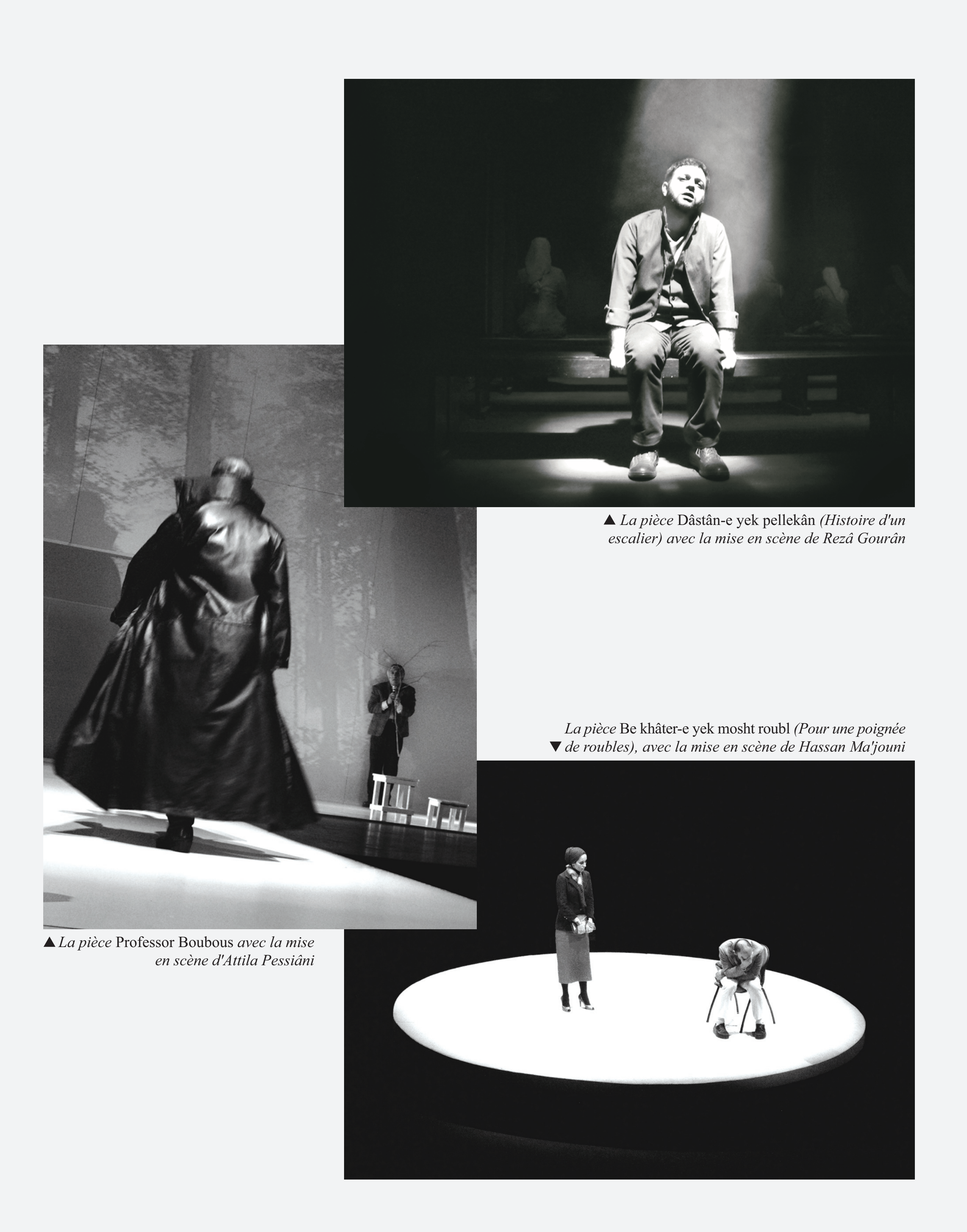


Assal Tâheri

La photographie du théâtre est l'un des genres les plus intéressants mais également l'un des plus difficiles de la photographie. Ce qui singularise la photographie de théâtre des autres genres photographiques au théâtre, - qui sont généralement des inscriptions et des inventaires de scènes -, est le ressenti du photographe par rapport à la représentation, la scène et l'acteur. Le savoir et la technique du photographe sont en ce sens placés en deuxième ordre d'importance.

L'année dernière, j'ai emmené avec moi Assal, ma nièce, voir une représentation, et alors que j'étais moi-même en train de photographier la pièce, j'ai remarqué son immense amour pour ce monde fantastique. Au milieu de la représentation, elle me demanda avec insistance de lui prêter l'autre appareil que j'avais avec moi, et elle commença à prendre des photos incessamment comme un professionnel, en utilisant les informations et les connaissances que je lui avais transmises à ce sujet. Quand j'ai vu les photos développées, je me suis rendu compte que certaines d'entre elles étaient vraiment professionnelles et meilleures que celles que je prenais au début de ma carrière.

Certains me considèrent comme le meilleur photographe de théâtre du pays et j'ai réussi à obtenir pour deux années consécutives le titre de meilleur photographe de théâtre au Festival de Fajr, mais je dois dire que cette petite fille avance beaucoup plus rapidement et solidement. La vocation, la passion, la précision et le talent de cette fillette de neuf ans sont tels que je lui prédis, si elle continue sur cette lancée, une extraordinaire carrière dans le domaine de la photographie de théâtre. Elle est peut-être jeune, mais c'est déjà une vraie professionnelle.



▲ *La pièce* Dâstân-e yek pellekân *(Histoire d'un escalier) avec la mise en scène de Rezâ Gourân*

La pièce Be khâter-e yek mosht roubl *(Pour une poignée* ▼ *de roubles), avec la mise en scène de Hassan Ma'jouni*

▲ *La pièce* Professor Boubous *avec la mise en scène d'Attila Pessiâni*

L'art gidien à la recherche de l'identité perdue: le cas des *Faux-Monnayeurs*

Leylâ Ghafouri Gharavi
Université Azad Islamique
Atefeh Askariân Amiri

André Gide naquit le 22 novembre 1869 de parents aux positions morale, culturelle et familiale différentes. Cette situation le poussa à un dédoublement intérieur. Dans son ouvrage aux tons autobiographiques, il décrit ainsi ce tableau: *«Rien de plus différent que ces deux familles; rien de plus différent que ces deux provinces de France, qui conjuguent en moi leurs contradictoires influences. Souvent je me suis persuadé que j'avais été contraint à l'œuvre d'art, parce que je ne pouvais réaliser que par elle l'accord de ces éléments trop divers, qui sinon fussent restés à se combattre, ou tout au moins à dialoguer en moi.»*[1]

Il perdit son père tendre et discret à onze ans et ce fut sa mère qui joua un rôle considérable dans sa formation, en particulier en imposant sa conception protestante de la moralité à travers la religion réformée. L'image de la mère et le climat protestant furent à l'origine de conflits, ouverts ou latents, conscients ou refoulés, qui formèrent sa psychologie et présentèrent de lui deux portraits soigneusement contrastés. *«Ma mère restant d'avis que l'enfant doit se soumettre sans chercher à comprendre, mon père gardant toujours une tendance à tout m'expliquer.»*[2] Il y eut donc deux êtres en Gide: l'un jouissant du charme, de la gaieté, de la tolérance, de la culture intellectuelle, et l'autre, d'une gravité un peu lourde, d'austérité et de morale.

Gide voulait refléter la complexion de son âme et sa contradiction intérieure dans autrui. Ainsi, l'art gidien, dans son roman *Les Faux-Monnayeurs* révèle une technique originale, celle de la mise en abyme, qui multiplie les personnages en incarnant la multiplicité du moi par le jeu des miroirs qui reflètent à l'infini son image. Cette diversité des personnages agit comme la projection de "moi" virtuels et ouvre la voie à une nouvelle analyse psychologique de l'œuvre gidienne. Cela suggère une quête de l'identité qui se confond avec l'élaboration artistique d'une œuvre d'art; cette forme d'auto construction pourrait être en soi une expression de la recherche de l'identité perdue.

Gide semble donc être un écrivain psychanalyste qui essaie de se sauver de l'absence d'identification grâce à la nouveauté de sa technique narrative et sa réflexion dans autrui, qui lui permettent de créer un nouveau monde, subjectif et en accord avec l'identité retrouvée.

La projection de sa contradiction dans autrui

Les conditions d'éducation de Gide ajoutée à sa complexité naturelle et la division intérieure qu'il ressentait, furent les réelles causes de sa complexion nerveuse et des difficultés, nées d'une trop grande sensibilité, qu'il rencontra notamment durant son enfance. Cette faiblesse naturelle le rendit instable et anxieux. Sa difficulté d'être aggrava cette nervosité et lui donna un sentiment de culpabilité, ce qui conduisit finalement à la division intérieure. Ces tendances contradictoires de sa personnalité se

compliquèrent après sa rencontre avec Oscar Wilde et son mariage, tant souhaité, avec sa cousine Madeleine.

Attitude contradictoire et paradoxale, la fuite vers autrui est une constante du caractère gidien. Cette fuite se double également d'un narcissisme certain qui pousse Gide à aimer l'image de soi qu'il fait se refléter dans autrui. La négation de sa division intérieure par la création d'un double imaginaire confond la part divine de son âme et sa part diabolique, pour marier le ciel et l'enfer. *«Mon cœur ne bat que par sympathie; je ne vis que par autrui; par procuration, pourrais-je dire, par épousailles, et ne me sens jamais vivre plus intensément que quand je m'échappe à moi-même pour devenir n'importe qui.»*[3]

Ce besoin de fuite vers autrui le pousse à se laisser supplanter par un autre dans un monde de rêve et d'imagination. Et ce dédoublement, marqué à la fois par des évolutions d'esprit moral et par son élan mystique vers Dieu, ouvre une nouvelle part dans l'analyse psychologique de la personnalité chez Gide. Dans cette forme certes plus mystique, Gide n'accepte qu'un humanisme intégral, refusant toute conversion, qui était pour lui synonyme de "tricherie". Gide fut en la matière une référence incontournable pour les esprits révoltés de l'après-guerre, en quête de sincérité envers soi-même. En réalité, le satanisme de Gide est un système clos où l'homme se soumet insincère et hypocrite, en sacrifiant son moi véritable pour donner vie à un moi artificiel. Cela dit, puisque Gide ne voulait négliger aucun de ses éléments, il manifesta sincèrement ses inspirations malsaines et ses sentiments contradictoires par la multiplicité de son moi individuel dans



André Gide

ses livres, particulièrement, dans son seul "vrai roman": *Les Faux-Monnayeurs*.

Les Faux-Monnayeurs, l'œuvre d'art

Ainsi, *Les Faux-Monnayeurs* est d'abord le roman du roman, où Gide introduit sa théorie critique et use du jeu des miroirs. Ce jeu reflète et multiplie à l'infini les sens du livre, grâce à la technique originale de la mise en abyme.

> Attitude contradictoire et paradoxale, la fuite vers autrui est une constante du caractère gidien. Cette fuite se double également d'un narcissisme certain qui pousse Gide à aimer l'image de soi qu'il fait se refléter dans autrui.

L'univers de cette œuvre représente le seul complet et authentique «André Gide par lui-même». La multiplicité des personnages incarnent les différents Gide possibles. *«En d'autres termes, le romancier authentique crée ses personnages avec les directions infinies*

de sa vie possible, le romancier factice les crées avec la ligne unique de sa vie réelle. Le vrai roman est comme une autobiographie du possible.»[4]

Ce roman semble donc être le dialogue intérieur de multiples personnages, qui sont en réalité la conscience de leur auteur, dans l'univers concret. Un dialogue qui crée l'unique destin de Gide, comme un journal intime plus secret, influencé par ses diverses formes.

Le roman des *Faux-Monnayeurs* semble être le dialogue intérieur de multiples personnages, qui sont en réalité la conscience de leur auteur, dans l'univers concret. Un dialogue qui crée l'unique destin de Gide, comme un journal intime plus secret, influencé par ses diverses formes.

Ainsi, la psychanalyse de Gide et de la plupart de ses personnages révèle leur souffrance, une conscience de soi exacerbée, véritable complexe. L'éthique individuelle de Gide souligne que c'est en soi, et en soi seul qu'il faut trouver cette morale, rien n'existe en dehors de l'individu pour qu'il mérite d'être contraint: *«Ceci même vous instruira. Il est bon de suivre sa pente, pourvu que ce soit en montant.»*[5]

La sincérité était très importante pour Gide qui insistait sur le fait d'être fidèle à soi et non pas à l'image du soi que l'on veut montrer: *«Je voudrais, tout le long de ma vie, au moindre choc, rendre un son pur, probe, authentique. Presque tous les gens que j'ai connus sonnent faux.»*[6] Ce roman met en question la sincérité impossible et la pureté perdue. Paradoxalement, Gide s'inquiétait toujours des crises de valeurs morales de la société. Son regard psychologique, dans son œuvre, dévoile son analyse minutieuse, à travers la mise en scène de la contradiction humaine: il a été inlassablement à la recherche de son identité perdue, en usant pour ce faire la diversité de ses personnages et la projection de ses "moi" virtuels.

L'utilisation et le développement d'un fait divers réel dans ce roman, peuvent être liés à une nécessité interne et à l'histoire personnelle de l'auteur. Le vide initial créé par l'univers romanesque, et dédoublé par la mise en abyme, laisse le lecteur vivre son désir devant l'œuvre inachevée. C'est le partage d'une expérience qui permet à Gide d'échapper au manque en recréant grâce à l'écriture.

La quête de l'identité perdue par la psychanalyse des personnages principaux

«*Ils vivent en moi de manière puissante, et je dirais même volontiers qu'ils vivent à mes dépens.»*[7], affirme Gide en parlant de ses personnages dans son «*Journal des Faux-Monnayeurs».*

Souvent, il insiste sur leur autonomie à son égard. Mais c'est sans doute la coquetterie de bien des romanciers qui se veulent habités par un monde imaginaire et prétendent créer des personnages vivants. Il ne met pas en cause cette convention, mais contrairement à Roger Martin du Gard qui, dans la lignée de Balzac ou de Flaubert, croyait vivre avec ses personnages, Gide voit en eux des projections de lui-même.

Les personnages réalisent les possibles auxquels il a renoncé dans la vie réelle: «*Je m'explique assez bien la formation d'un personnage imaginaire, et de quel*

rebut de soi-même il est fait.»[8]

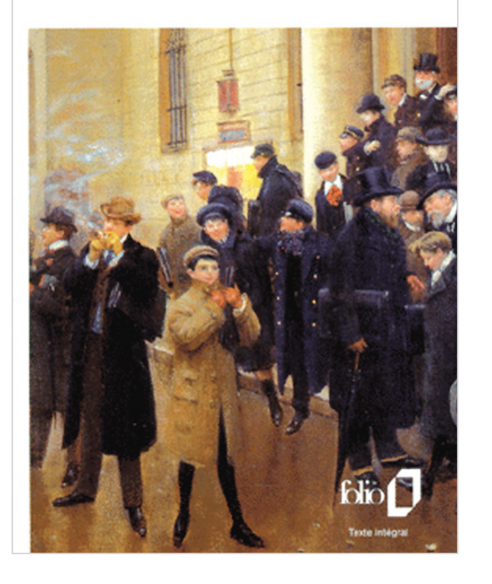
Dans *Les Faux-Monnayeurs,* Gide confronte son double enfantin avec son double adulte grâce à ces deux personnages: Boris et Édouard. En réalité, le vrai Gide analyse son moi intérieur en analysant ces deux personnages.

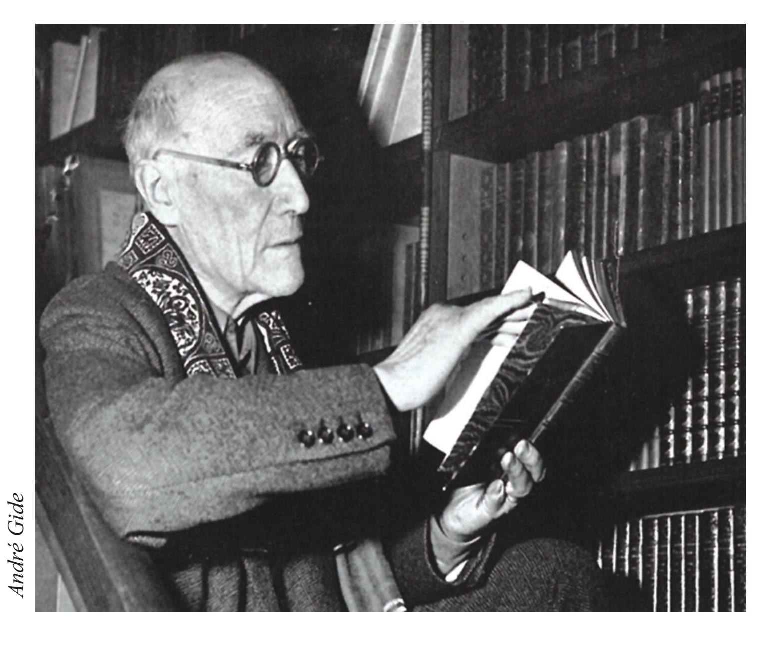
Boris, double enfantin de Gide: Gide était impressionné par les exposés sur les troubles enfantins de la doctoresse Sokolnicka, élève polonaise de Freud, et racontait à Roger Martin du Gard le souvenir des troubles nerveux et des crises d'hystérie de sa propre enfance. Il manifestait de l'intérêt pour le freudisme et créa le personnage de Boris en se basant sur les méthodes du docteur Sokolnicka. Roger du Martin du Gard eut ainsi la surprise de reconnaître Gide enfant dans le petit Boris. Comme lui, Boris perd son père de bonne heure et reçoit l'éducation stricte d'une mère puritaine qui lutte contre ses mauvaises habitudes. Il est lui aussi élève dans une école privée et a pour instituteur un M. Vedel.

Les manifestations de conversion, les obsessions et l'angoisse de Boris sont les compensations transitoires d'un moi écrasé par une situation intolérable et refoulée dans l'inconscient, celui de l'enfant Gide. Ce dernier présente ces problèmes en les reliant à l'absence d'images parentales et au défaut d'identification. Gide a commencé jeune, à onze ans, à découvrir la maladie sous les cris d'angoisse et les crises nerveuses et les troubles de son enfance solitaire provoquent d'autres problèmes qui se heurtent à la sévérité maternelle. L'attitude à la fois dépendante et critique vis-à-vis de sa mère mène Gide à la duplication du moi emprunté à Freud*, "la scission du moi"*.[9]

Édouard, double adulte de Gide: Édouard est un romancier qui tient un journal et écrit un roman, «*Les Faux-Monnayeurs*»; il est le double de l'auteur. Il s'identifie, sinon à Gide tout entier, du moins à ce qui est chez lui le plus essentiel. Condamné par sa nature à une introspection perpétuelle, il ne peut pas plus se passer de son journal que la Narcisse de l'eau. Car ce journal lui renvoie sa chère image: «*C'est le miroir qu'avec moi je promène,* écrit-il. *Rien de ce qui m'advient ne prend pour moi d'existence réelle, tant que je ne l'y vois*

> Le vide initial créé par l'univers romanesque, et dédoublé par la mise en abyme, laisse le lecteur vivre son désir devant l'œuvre inachevée. C'est le partage d'une expérience qui permet à Gide d'échapper au manque en recréant grâce à l'écriture.





André Gide

pas reflété.»[10] Il se pourrait que chaque fragment du texte, sous son apparence arbitraire, fasse secrètement allusion à un souvenir, qu'il soit écrit en vue d'une complicité avec soi-même.

Gide butine, recueille et enfin, se contemple dans le regard de ceux qui l'entourent, et suit le tracé de leurs gestes dans les conséquences qui s'en dégagent, pour pouvoir accomplir une construction personnelle.

La brutalité du fait divers fascine les différents personnages qui entourent le romancier, Edouard, personnage central du récit. Pour Roger Martin du Gard, cette œuvre s'édifie autour d'Edouard, comme un retour à la subjectivité par la technique concentrique. Dans une habile mise en abyme, Édouard livre les intentions de l'auteur-Gide dans sa volonté de révolutionner le roman avec ce livre, qui ne semble pas ressembler à ses autres livres. En même temps, si Édouard n'a rien écrit encore, il transcrit sur un carnet ses notes et ses réflexions, tel Gide lui-même écrivant à côté de son roman *Le Journal des Faux-Monnayeurs*.

Édouard, comme Gide, a ressenti durant sa jeunesse une passion platonique et sans désir pour Laura. Tout comme la passion de Gide pour sa cousine Madeleine. Le narrateur voit dans cette passion la cause d'un mariage raté et d'une liaison sans issue.

Gide délègue ainsi à son double la théorisation de son propre moi, qui risque d'étouffer en lui le créateur, et ne recule nullement devant le fait divers pour achever son roman, alors qu'Édouard ne finira sans doute jamais le sien.[11]

La combinaison de la quête de l'identité et l'élaboration artistique

Les mouvements de son âme ne sont pas soudés les uns aux autres pour former une unité, mais sont au contraire des réalités séparées, indépendantes, purs éclairs, qui sillonnent la nuit de l'esprit pour en faire mieux ressortir l'obscurité redoutable. La quête de l'identité se confond avec l'élaboration artistique d'une œuvre d'art, comme une méthode pour surmonter une multiplicité traumatisante, ou une absence d'identité; bref, une absence de personnalité.

Gide butine, recueille et enfin, se contemple dans le regard de ceux qui l'entourent, et suit le tracé de leurs gestes dans les conséquences qui s'en dégagent, pour pouvoir accomplir une construction personnelle. Les termes d'"équilibre" et d'"harmonie", employés par Gide, révèlent bien que cette œuvre d'art est plus qu'un miroir. Elle semble être une création qui peut être considérée, en

même temps, comme la création de lui-même. Il se fait en faisant; l'écriture est chez lui une technique d'auto construction. C'est donc la récupération de l'être qui est obtenue dans l'acte même de la création esthétique: Gide recrée un monde qui sera son monde, parce qu'il veut survivre dans la mémoire des hommes.

De même que pour retrouver le temps perdu, il ne faut envisager Proust qu'à travers *A la recherche du temps perdu*, les multiples créations de Gide, constitutives de l'œuvre d'art, à travers lesquelles il se crée soi-même, dans sa *"recherche du moi perdu",* sont la matière qui permettent son identification.

Son expérience semble lui fournir la matière de son livre. L'identification sans objet, le sentiment de ne pas être comme les autres obligent Gide à l'identification permanente, à la reproduction de miroir en miroir par la forme de la mise en abyme, qui pousse à l'extrême ses personnages influencés par la haine, la révolte, l'amour et la crise morale. Gide recherche toujours son identité; il ne veut pas se découvrir dans la mutilation, il veut sauvegarder pleinement la multiplicité de son identité. C'est pourquoi il nous convie à une démarche inverse, en invitant sa propre existence

L'identification sans objet, le sentiment de ne pas être comme les autres obligent Gide à l'identification permanente, à la reproduction de miroir en miroir par la forme de la mise en abyme, qui pousse à l'extrême ses personnages influencés par la haine, la révolte, l'amour et la crise morale.

dans le jeu. En réalité, l'œuvre d'art gidienne est une psychanalyse au cours de laquelle la dualité apparaît car, le psychanalyste et le psychanalysé jouent le rôle principal dans l'œuvre. Le romancier l'étudie ces deux rôles dans leur déroulement pour découvrir la loi qui préside à l'organisation de ces associations, leur système de composition et, en définitive, son identité personnelle. ■

---

1. Gide André, *Si le grain ne meurt*, Éd. Gallimard, Paris, 1954, p.19
2. Ibid., p.14
3. Gide André, *Les Faux-Monnayeurs*, Éd. Gallimard, Paris, 1925, p.76
4. Gide, André, *Journal des Faux-Monnayeurs*, Éd. Gallimard, Paris, 1927, p.96
5. Gide André, *Les Faux-Monnayeurs*, op.cit., p. 340
6. Ibid., p.197
7. Gide André, *Journal des Faux-Monnayeurs*, op.cit., p.56.
8. Ibid., p.85.
9. Voir Chartier Pierre, *"Les Faux-Monnayeurs" d'André Gide*, Éd. Gallimard, Paris, 1991, p.131-132
10. Gide André, *Les Faux-Monnayeurs*, op.cit., p.155
11. Voir Got Maurice, *"Les Faux-Monnayeurs" André Gide*, Éd. Nathan, 1991, p.121.

Bibliographie:

André Gide, *Les Faux-Monnayeurs*, Éd. Gallimard, Paris, 1925
André Gide, *Journal des Faux-Monnayeurs*, Éd. Gallimard, Paris, 1927
André Gide, *Si le grain ne meurt*, Éd. Gallimard, Paris, 1954
Pierre Chartier, *"Les Faux-Monnayeurs" d'André Gide*. Paris, Gallimard, 1991, 255 pp.
Maurice Got, *"Les Faux-Monnayeurs" d'André Gide*. Paris, Nathan, 1991, 144 pp.

Sources écrites du conte épique en Iran

Shadi Oliaei

Exemples d'histoires épiques anciennes

Par tradition, depuis l'Antiquité, les poèmes épiques se transmettaient oralement de génération en génération par les ménestrels ou conteurs sans être véritablement consignés par écrit. Leurs contes s'inspiraient des histoires et légendes de différentes origines telles que le *Khodây-Nâmeh* (Livre des Souverains), collection de chroniques sur la dynastie sassanide qui régna en Iran du IIe siècle après J.-C. jusqu'à la conquête arabe. Ils se sont également inspirés de récits séculaires provenant d'autres sources historiques écrites en langue dari, pahlavi ou arabe.

Des transcriptions littéraires d'un certain nombre d'histoires sentimentales apportent des indices sur la transmission de la tradition du ménestrel-conteur qui s'est poursuivie sans interruption jusqu'à la période islamique. Dans *Veyss o Râmin*, écrit par Fakhr al-Din Gorgâni au XIe siècle, une annotation raconte comment l'auteur a été amené à transcrire l'histoire sous forme littéraire. Gorgâni nous dit que, malgré un style maladroit:

Ke miguyand chizi sakht nikust
dar in keshvar hame kas dâradash dust[1]

On dit que c'est une très belle histoire
par ici tout le monde l'adore

Cela laisse présumer que les histoires de la période préislamique sont restées populaires alors que leur forme a été modifiée afin que leurs adaptations littéraires correspondent aux changements de goûts culturels.

Les premiers recueils de transcription d'histoires épiques

Depuis le VIIIe siècle, différents auteurs et traducteurs disséminés dans les pays de langues arabe et persane comme Rouzbeh ou encore Abdollâh Ebn al-Moghaffa'[2], au milieu du VIIIe siècle (m. 756), scribe persan au service du calife abbasside al-Mansour (r. 754-75), se sont mis à rassembler les livres du *Khodây-Nâmeh,* comme à l'époque sassanide, et à les traduire en arabe.

a) Les premiers *Shâhnâmeh*

Jusqu'au *Khodây-Nâmeh,* la légende nationale était transmise oralement et c'est après cette période que la tradition écrite a commencé à jouer un rôle. Les historiens iraniens musulmans se sont largement servis des traductions afin d'écrire une histoire universelle en accord avec l'idéologie islamique.[3] Bien que considérée comme une traduction du *Khodây-Nâmeh*, cette histoire universelle n'établit pas une chronologie correcte des rois persans, et plusieurs autres versions différentes lui ont fait suite.[4] Un *mowbed* (prêtre zoroastrien) nommé Bahrâm dit avoir utilisé une vingtaine de textes pour établir une chronologie correcte, mais ces textes sont trop différents pour postuler à l'existence d'un modèle écrit plus ancien.[5] Après avoir acquis leur indépendance politique au Xe siècle, les Iraniens se sont mis à composer des chroniques en persan moderne.

C'est à peu près à cette époque (env. 957-58) que le gouverneur de Touss, Abou Mansour Mohammad

Ebn ‘Abd al-Razzâgh (m. 962) ordonna à quatre auteurs et conteurs zoroastriens de composer un *Shâhnâmeh* (Le Livre des rois) en persan moderne. On a pensé que cette œuvre, intitulée *Shâhnâmeh d'Abou Mansour* fut la source première et principale d’inspiration pour Ferdowsi dans la composition de son propre *Livre des Rois* mais l’examen du texte et du style de l’œuvre de Ferdowsi tend à démontrer que ses sources ont été multiples. Massoud Marvazi a été l'un des premiers à relater l'histoire de l’Iran préislamique en vers. Il a couvert la période allant du règne de Kyumars jusqu’à celui de Yazdgerd III (r. 632-651 ap. J.-C.).[6]

Abol-Moayyed Balkhi et Abou Ali Mohammad Ebn Ahmad Balkhiyeh, deux auteurs de Balkh, ont également composé des œuvres en prose appelées *Shâhnâmeh*. Abol-Moayyed s'est occupé des contes des héros et des rois de l’Iran antique (écrit au début du Xe siècle),[7] et Abou ‘Ali a écrit l'histoire de l’Iran préislamique en s'appuyant sur des travaux historiques tels que ceux d'Ebn al-Moghaffa’ et les *Siyâr al-Molouk*, «Les biographies des rois», traductions arabes du *Khodây-Nâmeh* (fin du Xe siècle).[8]

Abou Mansour Mohammad Ebn Ahmad Daghighi (m. 978), un poète de la cour samanide, a également composé quelques centaines de vers sur le règne de Goshtâsp, que Ferdowsi a intégrés par la suite à son *Shâhnâmeh*. Bien qu'elles traitent de la légende nationale, ces œuvres montrent des différences dans leurs contenus et leurs formes. Les plus importantes de ces versions baptisées toutes *Shâhnâmeh* ou *Livre des rois,* - même s’il semble que le genre *Shâhnâmeh* était encore en formation dans la période qui précède immédiatement Ferdowsi -, font partie des sources fondamentales de l’œuvre poétique de ce dernier.

> De toutes ces œuvres précédant celle de Ferdowsi, aucune trace ne subsiste, à l’exception du texte traduit avant 759-760 en persan moderne par Abdollâh Ebn al-Moghaffa’, d’une version du *Khodây-Nâmeh* en prose arabe, qui fut, semble-t-il, répertoriée à la fin de la période sassanide en moyen persan (pahlavi).

De toutes ces œuvres précédant celle de Ferdowsi, aucune trace ne subsiste, à l’exception du texte traduit avant 759-



Les serviteurs en présence d'Ardeshir, artiste inconnu, une page du *Shâhnâmeh*, XIVe siècle, Musée Rezâ Abbâssi

760 en persan moderne par Abdollâh Ebn al-Moghaffa', d'une version du *Khodây-Nâmeh* en prose arabe, qui fut, semble-t-il, répertoriée à la fin de la période sassanide en moyen persan (pahlavi).

Le travail de Ferdowsi est considéré par les Iraniens comme un tournant décisif dans l'histoire du patrimoine culturel. Certes, on ne peut pas nier l'influence primordiale de Saadi, de Hâfez, de Nezâmi, de Khayyâm, et d'autres grands hommes de lettres persans sur l'évolution esthétique et thématique de la littérature persane. Néanmoins, l'œuvre monumentale de Ferdowsi a une place unique parmi celle des grands hommes de la littérature persane.

Le *Shâhnâmeh* d'Abou Mansour Mohammad Ebn Abd al-Razzâgh[9] a également été écrit en prose. C'est en tout cas ce dernier qui fut utilisé par Daghighi et Ferdowsi pour composer leurs œuvres. Bien que l'on ne connaisse le *Shâhnâmeh* d'Abol-Moayyed Balkhi qu'à travers des sources indirectes, c'est une œuvre importante et très célèbre. Celui d'Abou Ali Balkhiyeh[10], probablement analogue à celui d'Abou Mansour, fut probablement écrit peu après.

Selon l'introduction du *Shâhnâmeh* écrit par Abou Mansour Abd al-Razzâgh, qui a été conservée[11], celui-ci aurait demandé à ses subordonnés de rassembler les livres que possédaient les propriétaires terriens (*dehghân/ân*) qualifiés de «possesseurs de livres» (*khodâvand/ân-e kotob*)[12] et demandé aux gens ayant des connaissances historiques de rédiger un résumé de l'histoire de l'Iran des origines jusqu'à la conquête arabe.

En résumé, les plus importantes versions du *Shâhnâmeh* qui ont précédé l'œuvre de Ferdowsi sont les suivantes:

1. Le *Shâhnâmeh* de Massoud Marvazi, sous la forme d'un poème publié au début du Xe siècle connu sous le nom de *«Shâhnâmeh d'Abou-Mansour»*.
2. Le *Shâhnâmeh* datant du milieu du Xe siècle d'Abol-Moayyed Balkhi, qui est également l'auteur de l'histoire d'amour de *Yussof et Zoleykhâ*[13], ainsi que d'une partie du *Shâhnâmeh* de Goshtâsp.
3. Le *Shâhnâmeh* de Daghighi rédigé en 979 concernant l'époque de Zarathushtra .
4. Le *Shâhnâmeh* d'Abou Ali Balkhiyeh composé durant la dernière décennie du Xe siècle.

b) Le *Shâhnâmeh* de Ferdowsi

Le *Shâhnâmeh* en vers d'Abol-Ghâssem Ferdowsi fut achevé au début du XIe siècle. Ferdowsi indique, au début de son histoire, qu'il a travaillé à partir d'une source écrite et explique ce qui l'a amené à rédiger son œuvre. Il raconte que le jeune Daghighi, qui avait auparavant commencé un *Shâhnâmeh*, fut tué, laissant seulement un millier de vers. Il déclare également qu'un ami était venu ensuite lui apporter une œuvre en prose pahlavi qu'il utilisa comme source,[14] et que l'on estime être le *Shâhnâmeh* d'Abou Mansour.

Les vers de Daghighi que Ferdowsi a intégrés dans le *Shâhnâmeh* paraissent servir plusieurs objectifs. Ils indiquent en premier lieu que Ferdowsi a suivi un modèle bien établi pour composer son propre *Shâhnâmeh*. Ecrivant dans le même mètre que Daghighi, il déclarait avoir utilisé la même source. Ces vers

évoquent de plus l'introduction du zoroastrisme, et la bataille de Goshtâsp contre Arjâsp pour cette même cause. Ils ont donc permis à Ferdowsi d'éviter les «sujets épineux» et de ne pas heurter les lecteurs musulmans. Enfin, il a tenté de promouvoir son œuvre auprès du roi ghaznavide Mahmoud (r. 998-1030), à qui il souhaitait dédicacer son *Shâhnâmeh*, en critiquant les vers de Daghighi. Rappelons que Daghighi était un poète réputé à la cour samanide; la stratégie promotionnelle de Ferdowsi était donc pertinente: il devait clairement démontrer que son œuvre était supérieure à celle du célèbre poète. A cette fin, un moyen efficace était de juxtaposer les deux œuvres et de laisser le destinataire juger de la meilleure. Ferdowsi a en fait demandé à Mahmoud de choisir le meilleur et réclamé une généreuse récompense: *«J'ai cité ce [poème de Daghighi] afin que le roi puisse percevoir à quoi ressemble une parole creuse».*[15]

On a beaucoup débattu sur le fait que Ferdowsi était un *dehghân*, de la classe des propriétaires terriens, souvent désignés comme les dépositaires de la tradition nationale iranienne. Il est à noter qu'en plus du texte écrit en prose, il s'est inspiré de sources qui, si elles n'étaient pas orales, étaient toutes dérivées de sources orales.

Le travail de Ferdowsi est considéré par les Iraniens comme un tournant décisif dans l'histoire du patrimoine culturel. Certes, on ne peut pas nier l'influence primordiale de Saadi, de Hâfez, de Nezâmi, de Khayyâm, et d'autres grands hommes de lettres persans sur l'évolution esthétique et thématique de la littérature persane. Néanmoins, l'œuvre monumentale de Ferdowsi a une place unique parmi celle des grands hommes de la littérature persane.

Sources orales et historiques de l'œuvre de Ferdowsi

Les romances en prose de l'époque médiévale contiennent des passages qui laissent supposer qu'elles furent composées à l'origine à partir des récits de conteurs.[16] Parmi celles-ci, on peut citer *Samak-e Ayyâr,* ouvrage datant du XIIe siècle, dont l'auteur, Farâmarz Arrajâni, se présente comme «le compilateur» et prétend qu'il n'a pas écrit ce conte, qui date du monde préislamique, mais que d'autres personnes le lui ont raconté.[17] Les différentes parties du conte débutent souvent avec une expression comme «Ainsi racontent l'auteur du document et le narrateur de l'histoire» (*chonin ravâyat konad mo'allef-e akhbâr va râvi-e ghesse*).[18] Arrajâni attribue la véritable composition du travail à un certain Sâdegh Ebn Abolghâssem Shirâzi, mais le nom de ce dernier n'est cité dans aucun autre texte littéraire.[19]

Beaucoup de mythes et légendes du *Shâhnâmeh* de Ferdowsi trouvent leur origine dans la mythologie et l'Antiquité indo-iraniennes. Il est difficile d'en comprendre les détails tant ils sont enfouis dans le passé, mais on sait que certains des héros mythiques sont apparus durant cette période.

Beaucoup de mythes et légendes du *Shâhnâmeh* de Ferdowsi trouvent leur origine dans la mythologie et l'Antiquité indo-iraniennes. Il est difficile d'en comprendre les détails tant ils sont enfouis dans le passé, mais on sait que certains des héros mythiques sont apparus durant cette période. On peut cependant affirmer que les éléments mythiques et héroïques ont été largement intégrés et développés

par les prêtres zoroastriens. Les rois et les héros mis en scène dans l'*Avestâ* sollicitent tour à tour la bénédiction des divinités.[20] A cette liste de héros s'est attachée une multitude d'histoires.

Il est possible qu'à l'époque parthe, d'importantes modifications aient été apportées à la légende nationale par les ménestrels parthes. Ceux-ci ont contribué à la collecte d'histoires des différents peuples vivant dans les pays voisins[21] et les ont intégrées à leur légende nationale héritée des Achéménides (550-530 av. J.-C.). Parmi ces histoires, celles des Sakas ont joué un rôle important dans le développement et l'organisation de la légende, et ont été ajoutées aux sections *pishdâdi* et *kayâni* (premières dynasties iraniennes) du *Shâhnâmeh* de Ferdowsi qu'elles représentent en intégralité**.** Elles évoquent les exploits du héros Rostam et de sa famille et sont appelées «le cycle de Rostam» ou «Tradition sistâni», du fait de leur origine géographique, les deux noms étant interchangeables. La légende nationale à l'époque sassanide, ainsi enrichie et élargie par l'apport de la tradition sistâni et de probablement beaucoup d'autres éléments[22], a été pour la première fois confiée à l'écriture. Sous le règne de Yazdgerd III, le dernier des rois sassanides, Dehghân Dâneshvar aurait composé une chronique des rois persans de Kyumars à Khosrow II (r. 591-628)[23], intitulée *Khodây-Nâmeh*, qui a probablement servi de base à des chroniques ultérieures.

D'après divers témoignages, les anciennes légendes d'Iran étaient très connues et certainement très populaires auprès des Iraniens. Dans l'une de ces sources, au Xe siècle, Ebn al-Nadim cite dans son *Fehrest* (Catalogue)[24], des collections d'histoires héroïques iraniennes. Il donne les titres de plusieurs recueils d'histoires qui, selon lui, sont originaires d'Iran. Ce sont sans doute des contes héroïques et des légendes de rois iraniens, dans lesquelles on trouve des éléments de la légende nationale. Parmi les titres cités par Ebn al-Nadim, on trouve *Rostam o Esfandiâr* (Rostam et Esfandiâr), *Al-Kârnâmaj fi sirat-e Anoushiravân* (La vie d'Anoushirvân) et *Dârâ val-Sanam al-Zahab* (Dara et l'Idole d'Or).

Histoires épiques écrites après le *Shâhnâmeh* de Ferdowsi

Plusieurs œuvres mettent en scène des légendes et des héros dont les aventures n'apparaissent pas dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsi. Ces épopées plus récentes sont construites de façon similaire à l'œuvre de Ferdowsi, selon un mètre identique, mais leur style tend davantage vers l'hyperbole et leur contenu est plus stylisé.[25]

La plupart d'entre elles sont apparues peu après celle de Ferdowsi, du XIe siècle au XIIe siècle. Voici celles dont on

La légende nationale à l'époque sassanide, ainsi enrichie et élargie par l'apport de la tradition sistâni et de probablement beaucoup d'autres éléments, a été pour la première fois confiée à l'écriture. Sous le règne de Yazdgerd III, le dernier des rois sassanides, Dehghân Dâneshvar aurait composé une chronique des rois persans de Kyumars à Khosrow II (r. 591-628) intitulée *Khodây-Nâmeh* qui a probablement servi de base à des chroniques ultérieures.

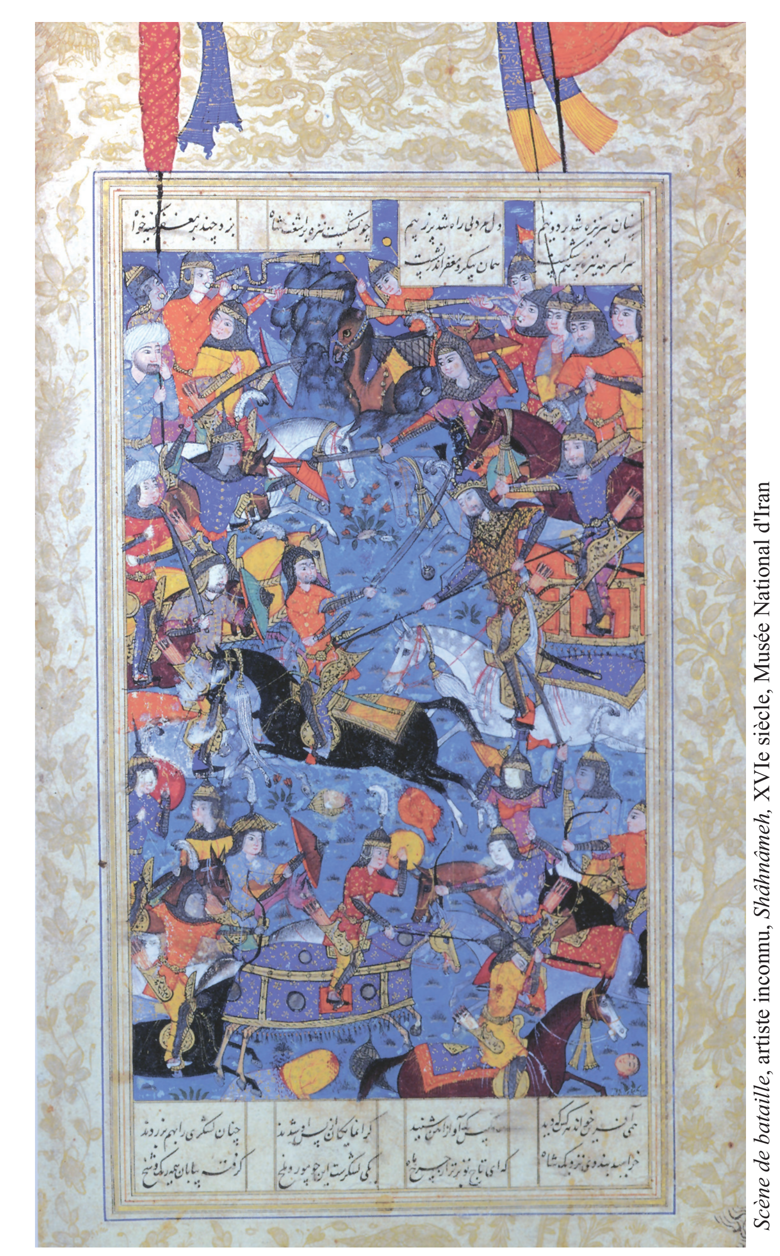
possède encore des traces:

- *Garshâsp-Nâmeh* (Le Livre de Garshâsp)[26] d'Assadi Toussi qui narre les épopées de l'ancêtre de la maison des héros de Sistân[27].
- *Farâmarz-Nâmeh* (Le Livre de Farâmarz) dont le héros est le fils de Rostam.[28]
- *Borzou-Nâmeh* (Le Livre de Borzou) de Amid Abol 'Ala 'Ata Ebn Ya'ghoub Kâteb Râzi qui met en scène le fils de Sohrâb.[29]
- *Bahman-Nâmeh* (Le Livre de Bahman) d'Iranshâh Ebn Abol-Khayr[30] évoque les exploits du roi Bahman et sa vengeance sur la maison Sistân.[31]
- *Shahriyâr-Nâmeh* (Le Livre de Shahriyâr) d'Osmân Mokhtâri qui met en scène le fils de Borzou.[32]
- *Bânougoshâsp-Nâmeh* (Le Livre de Bânougoshâsp) dont l'héroïne est la fille de Farâmarz.[33]

C'est à cette époque que fut également créé le *Koush-Nâmeh* (Le Livre de Koush) par Iranshâh Ebn Abol-Khayr, la seule épopée qui ne met pas en scène les héros du Zâbol[34]. Le *Koush-Nâmeh* évoque le combat de Koush, frère du mauvais roi Zahhâk, et de ses descendants, pour détrôner le roi Jamshid.[35]

Un autre des fils de Rostam est évoqué plus tard dans le *Jahânguir-Nâmeh* (Le Livre de Jahânguir) de Ghâssem Mâd,[36] avec de forts accents islamiques.[37] La plus récente de ces épopées, le *Sâm-Nâmeh* (Le Livre de Sâm) est datée du début du XVe siècle et raconte les exploits de l'un des ancêtres de la Maison Zâbol.[38]

Après le *Sâm-Nâmeh*, l'écriture épique a eu tendance à s'orienter vers des thèmes historiques et religieux plutôt que les légendes de l'Iran. Cette forme s'est



Scène de bataille, artiste inconnu, *Shâhnâmeh*, XVIe siècle, Musée National d'Iran

perpétuée jusqu'à l'époque contemporaine et a fini par se retrouver sous un autre aspect avec des œuvres telles que le *Mikado-Nâmeh* écrit en Inde à l'occasion de la victoire des Japonais sur les Russes à l'issue des guerres de 1905.[39]

L'intrigue de l'histoire de Ferdowsi constitue la base du travail des conteurs.

D’autres traditions viennent combler les lacunes aux endroits où Ferdowsi ne donne pas ou peu de détails et, si une version provenant d’une autre source diffère de la sienne, la tradition orale l’adopte volontiers. Mais seules les anciennes épopées sont utilisées par les conteurs et toutes celles qui sont mentionnées plus haut ne sont pas représentées. On peut, dans une certaine mesure, reprendre ici la métaphore de Mole qui compare l’œuvre de Ferdowsi à un tronc d’arbre dont les branches seraient les autres épopées.[40] La tradition orale a aussi fait apparaître un matériau que l’on ne trouve dans aucune épopée connue, comme le récit des aventures de Sohrâb[41]. Les conteurs semblent avoir utilisé des parties tirées de l’œuvre de Ferdowsi, d’autres des épopées postérieures et une plus grande partie encore provenant exclusivement de la tradition orale. Les histoires racontées séparément décrivent pour la plupart des événements chronologiquement postérieurs à ceux du *Shâhnâmeh*, comme le *Borzou-Nâmeh* et *Jahânguir-Nâmeh* et une histoire populaire de la conquête de l’Iran par Alexandre.

L’intrigue de l’histoire de Ferdowsi constitue la base du travail des conteurs. D’autres traditions viennent combler les lacunes aux endroits où Ferdowsi ne donne pas ou peu de détails et, si une version provenant d’une autre source diffère de la sienne, la tradition orale l’adopte volontiers. Mais seules les anciennes épopées sont utilisées par les conteurs et toutes celles qui sont mentionnées plus haut ne sont pas représentées.

Ainsi, beaucoup de contes furent inclus dans les récits du *Shâhnâmeh* bien qu’ils aient été écrits plus tard. L’histoire de Garshâsp, par exemple, est racontée dans le *Garshâsp-Nâmeh* mais ne fait pas partie du *Shâhnâmeh* de Ferdowsi. Les conteurs les incluent à leurs emplacements chronologiques là où ces personnages devraient normalement être évoqués. Le récit présenté par le conteur est donc bien plus complexe et élaboré que celui de Ferdowsi ou de n’importe quel autre auteur épique. L’épopée littéraire est finalement beaucoup plus réduite et simplifiée que sa version orale. ■

1. Gorgâni Fakhr al-Din, *Veyss o Râmin* (Veyss et Râmin), Ed. Mojtabâ Minovi, Téhéran, Berukhim, 1959, p. 20.
2. Ghazvini Mohammad, *Bist Maghâle* (Vingt discours), Ed. ‘Abbâs Eghbâl, 2 vols., Téhéran, éd. Amir-Kabir, 1954, vol. 2, p. 7.
3. Notamment al-Tabari (m. 923) : *Târikh al-Rosoul val molouk* (Histoires des prophètes et des rois), Dinvari (IXe siècle): *Al-Akhbâr al-Tevâl* (Histoires prolixes), Massoudi (m. 956) : *Moruj al-Zahab* (Les Prairies d’or), Hamze Esfahâni (Xe siècle): *Thârikh-e senni-e Moluk al-Arz val Anbiâ* (Les Chroniques des rois et des prophètes de la terre), Birouni (XIe siècle): *Âsâr al-Bâghie* (Les Œuvres).
4. Nöldeke Theodor, *The Iranian national epic or the Shahnama*, trad. L.Th. Bogdanov, Philadelphia, éd. Porcupine, 1930 (réimp. 1979), p. 25.
5. *Ibid.*
6. Safâ Zabihollâh, *Hemâsse sarâ’i dar Irân* (L’épopée en Iran), Téhéran, éd. Amir Kabir, 1945 (réimps., 1973, 1990), pp. 160-163.
7. *Ibid.* pp. 95-98.
8. *Ibid.* pp. 98-99.
9. Safâ Z., *op. cit.*, vol. 2, p. 99. Voir aussi Ghazvini M., *op. cit.*, vol. 2, pp. 12-16.

10. Safâ Z., *op. cit.*, vol. 2, p. 98.
11. Le texte de l'introduction a été édité et publié par Ghazvini et est inclus dans son *Bist Maghâle* (vol. 2, pp. 30-90). L'introduction fut d'abord publiée dans le Hezâre-ye Ferdowsi (Téhéran, 1954). Elle est résumée par Vladimir Minorsky dans son *Iranica* (Téhéran, 1964, pp. 260-273).
12. Ghazvini M., *op. cit.*, vol. 2, p. 34.
13. Histoire de deux amants célèbres.
14. Ferdowsi Abol-Ghâssem, *Shâhnâmeh* (Le Livre des rois), 7 vols., Téhéran, éd. Amir Kabir, 1989 (réimp. 1996.) pp. 16-18.
15. Il s'agit sans doute d'un cas de ce que Harold Bloom (Bloom Harold, *The Anxiety of influence: a theory of poetry*, New York et Oxford, éd. Presse de l'Université d'Oxford, 1997.) a appelé «l'angoisse de l'influence». (Malgré la confiance de Ferdowsi dans sa supériorité face à Daghighi, il demeurait obsédé par son prédécesseur). Davidson (Davidson Olga.M, *Poet and hero in the Persian book of kings*, Ithaca et London, éd. Presse de l'Université de Cornell, 1994, p. 25) a considéré l'introduction des vers de Daghighi dans le *Shâhnâmeh* de Ferdowsi comme étant typique de la compétition poétique orale.
16. Hanaway William L., «Persian popular romances», in *Review of National Literature*, n° 2, Printemps 1971, p. 141.
17. Arrajâni Farâmarz Ebn Abdollâh Kâteb, *Samak-e 'Ayyâr* (Samak le *Ayyâr*), Ed. Parviz N. Khânlari, 4 vols., Téhéran, éd. Bonyâd-e Farhangi, 1959-1967. vol. 1, p. 1.
18. *Ibid.*, vol. 3, p. 8.
19. *Ibid.,* vol. 1, p. 95. Voir également l'introduction de l'éditeur, vol. 1, p. 4.
20. Cf. Le Âbân Yasht (Darmesteter trad. 1892-93 ; réimp. 1960 : 363-97). Dans ce Yashtm des rois de légende et des héros offrent un sacrifice à une divinité zoroastrienne, Aredvi Surâ Anâhitâ. Darmesteter note que cette liste de rois et héros qui commence avec *Ahurâ Mazdâ* et se termine par Zoroastre forme pratiquement le berceau des épopées iraniennes. (*Ibid*., p. 363)
21. Ils n'ont probablement pas collecté ces histoires à la manière des anthropologues mais les ont apprises tels qu'ils les entendaient.
22. Les légendes des nobles parthes ont été intégrées au cours du temps aux histoires kyâniennes (Nöldeke Theodor, *The Iranian national epic or the Shahnama*, trad. L.Th. Bogdanov, Philadelphia, éd. Porcupine, 1930, pp. 12-16; Boyce Mary, «Some remarks on the transmission of the Kayanian heroic cycle», in *Serta Cantabrigiensia*, 1954, pp. 49-51.) et les épisodes sur les rois sassanides semblent avoir été composés pendant et après la période sassanide.
23. Nöldeke T., *op. cit.*, p. 25.
24. Al-Nadim Al-Varrâgh Al-Baghdâdi, Mohammad b. Eshâgh Ebn Abi Ya'ghoub, *Ketâb al Fehrest* (Catalogue), Ed. G. Flugelm, Beirut, éd. Hayât, 1970, p. 305.
25. Sur le développement de l'écriture épique après Ferdowsi, Voir Mole M., *op. cit.*, pp. 377-393.
26. Assadi Toussi, Abou Nasr Ali Ebn Ahmad, *Garshâsp-Nâmeh* (Le Livre de Garshâsp), Ed. Habib Yaghmâ'i, Téhéran, 1938. *Le Livre de Garshâsp*, Ed. et trad. Clément Hurat et Henri Massé, Paris, 1926-1951. Voir aussi Mole M., *op. cit.*, pp. 380-383 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 283-289.
27. Un des royaumes de l'empire Perse.
28. Voir : Mole Mathieu, «L'Epopée iranienne après Ferdowsi», in *la Nouvelle Clio*, n° 5, 1953, p. 384 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 294-296.
29. Voir Mole M., *op. cit.*, p. 384 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 303-310.
30. L'auteur n'est pas clairement identifié. Voir Rypka, Jan, *History of Iranian literature*, Dordrecht, éd. D. Reidel Co., 1968, p. 163.
31. Voir Mole M., *op. cit.*, p. 384 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 289-294.
32. Voir Mole M., *op. cit.*, p. 384-285 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 311-315.
33. Voir Mole M., *op. cit.*, p. 384 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 300-302.
34. Un des royaumes de l'Empire perse.
35. Voir Mole M., *op. cit.*, pp. 385-386 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 296-300.
36. Mole M., *op. cit.*, p. 325 à propos de l'auteur.
37. Voir Mole M., *op. cit.*, p. 384 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 324-335.
38. Voir Mole M., *op. cit.*, p. 383-384 et Safâ Z., *op. cit.*, pp. 335-340.
39. Safâ Z., *op. cit.*, p. 375.
40. Voir Mole M., *op. cit.*, p. 380 cité dans le *Mojmal al-Tavârikh val-Ghessâs* (La Collection des histoires et les contes), Ed. M. T. Bahâr, Téhéran, éd. Khâvar, 1940, pp. 13-58.
41. Le fils du héros Rostam le plus grand héros du *Shâhnâmeh* de Ferdowsi.

Une lecture de *Lire Lolita à Téhéran* et de *Persepolis* effectuée à Téhéran*

Deuxième partie

Dr. Seyed Mohammad Marandi
Université de Téhéran

1ère et 2e parties traduites de l'anglais par
Shekufeh Owlia

Le fait que Nafissi avoue avoir souffert de sérieux désordres psychologiques (Reading Lolita in Tehran, 12, 24, 44, 46, 47, 85, 107, 170 et 171) ne semble pas affaiblir l'authenticité du contenu de son ouvrage aux yeux de nombreux critiques occidentaux, étant donné que ses proclamations vont dans le sens du discours dominant existant sur l'Iran, l'Orient et l'islam au sein du monde occidental. Par conséquent, Nafissi peut se permettre de lancer des accusations non-fondées et contradictoires tout en restant crédible aux yeux du lectorat occidental, bien que ses propos soient absurdes et ridicules pour les Iraniens eux-mêmes.

Dans son ouvrage, Nafissi relate l'histoire d'une fille qui, selon l'une de ses disciples nommée Nasrin, aurait été détenue dans une prison en Iran. Elle aurait été la seule femme emprisonnée là-bas, au motif d'ailleurs, de son incroyable beauté. Emprisonnée au nom d'accusations d'immoralité forgées de toutes pièces, et ce pour plus d'un mois, elle aurait été violée à plusieurs reprises par les gardiens de prison. Son histoire circula bien vite dans la prison car elle n'était pas enfermée avec les prisonniers politiques. Cette amie aurait raconté à Nafissi, qui le cite, comment les vierges étaient mariées de force aux gardiens pour pouvoir être plus tard exécutées par ces derniers, sous le prétexte que les vierges exécutées iraient au paradis (212).

Admettons que ceci soit vrai, on devrait alors se demander pourquoi les gardiens tuèrent une fillette de douze ans qui, cherchant sa mère, courrait dans tous les sens dans la prison (191). Nafissi et les gardiens semblent avoir oublié la philosophie du fondamentalisme.

Dans «Can the Subaltern Speak?», Gayatri Spivak explique que la campagne britannique menée contre la *sati* fut un effort de la part des colonialistes pour, dans ses propres termes, sauver les femmes brunes des cruautés de l'homme au teint mat (Spivak 296). L'argument ci-dessus pourrait s'appliquer également dans notre cas, mais à une différence près: de tels viols ne furent jamais commis et n'ont jamais eu lieu que dans l'esprit de Nafissi et de ses semblables.

Ce qui rend ces accusations choquantes d'autant plus dangereuses est le fait que Nafissi les associe faussement à l'idéologie de ses opposants et à l'islam. Elle et ses partisans occidentaux ne se donnent que rarement la peine de présenter des preuves concrètes et recevables pour les ignominieuses accusations qu'ils avancent. Plusieurs des citations qu'elle fournit au cours de son travail sont erronées, trompeuses, voire, dans certains cas, le fruit de son imagination, comme celle à propos de l'appétit sexuel des hommes qui ne peut être rassasié qu'avec la zoophilie (71).

L'écrivaine semble avoir mené une vie très isolée, puisque qu'elle ne paraît pas connaître grand-chose des évènements mondiaux dépassant le cadre du milieu "intellectuel" qu'elle fréquente. Le passage évoquant sa poignée de main avec M. Bahri (98) révèle la profondeur de son ignorance en matière de culture et de loi islamiques. Ailleurs, elle prétend que lorsque la guerre éclata, des combattants âgés de dix

à seize ans se rendirent au front, les "clés du paradis" dans leur poche, avec la promesse qu'ils pourraient, morts, enfin jouir de tous les plaisirs dont ils s'étaient privés durant la vie. Pour ma part, j'aimerais bien qu'on me montre quelques-unes de ces clés ou, du moins, une évidence quelconque qui soutiendrait ces déclarations absurdes.

De l'incipit jusqu'au denier mot, Nafissi se joint aux défenseurs de la cause féminine pour donner crédibilité à son ouvrage, position promotionnelle soulignée par Roksânâ Bahrâmtâsh dans son article intitulé *Critique: Critical Middle Eastern Studies* (Vol. 14, n.2, 223-37, été 2005). Il est intéressant de noter qu'avant la Révolution, les femmes ne formaient qu'une minorité de la population universitaire du pays, alors qu'aujourd'hui, les femmes forment 64% du contingent universitaire iranien, nombre dû à une loi de parité passée dès le début de la Révolution.

Nafissi prétend que dans l'université où elle enseignait, il y avait deux organisations d'étudiants dont l'une est supposément nommée le Jihad islamique (193). Bien qu'il y ait plusieurs organismes de ce genre, actifs sur les campus universitaires, je tiens à vous assurer qu'il n'y a jamais eu un organisme de ce nom dans aucune université iranienne.

Dans un passage de son ouvrage, elle ridiculise le cinéma iranien des années 1980, le traitant de pure propagande (206), alors qu'il est bien connu que c'est durant cette décennie que ce cinéma amorça son mouvement d'apogée et commença à se faire connaître au niveau international. Pour déprécier la réalité, Nafissi déclare que le censeur en chef qui, plus tard, fut nommé directeur d'une nouvelle chaîne de télévision, était presque aveugle (24-25). En fait, il n'existe aucun poste bureaucratique officiel qui corresponde à la description que Nafissi nous donne. Se réfère-t-elle à l'IRIB, au Ministère de la culture, à la Fondation cinématographique Fârâbi ou à un autre organe gouvernemental? Ces exemples servent tous à démontrer à quel point Nafissi est mal renseignée sur l'Iran, en supposant qu'elle ait vraiment essayé de rédiger un texte authentique.

> Étant donné que ses proclamations vont dans le sens du discours dominant existant sur l'Iran, l'Orient et l'islam au sein du monde occidental, Nafissi peut se permettre de lancer des accusations non-fondées et contradictoires tout en restant crédible aux yeux du lectorat occidental, bien que ses propos soient absurdes et ridicules pour les Iraniens eux-mêmes.

Dans son ouvrage, elle parle avec autorité au nom de tous les Iraniens, déclarant que tous ceux qui vivent en République islamique, connaissent et ressentent profondément la tragédie et la cruauté auxquelles le gouvernement islamique les a soumis(23). Elle se contredit donc lorsqu'elle reconnaît que plusieurs étudiants du campus étaient des fanatiques (250-51) prorévolutionnaires (119). Elle admet aussi, dans un autre chapitre de son livre, que des foules entières participèrent aux obsèques de l'Ayatollah Khomeiny (243-245).

D'après Nafissi, les Iraniens sont tous inférieurs, irrationnels, simplets, grossiers voire des pervers sexuels, et ne peuvent être sauvés qu'en s'imprégnant de la philosophie et de la pensée occidentales, et en remettant en question leurs propres approches orthodoxes (277). Elle semble se prendre pour une intellectuelle,

simplement parce qu'elle est occidentalisée, bien qu'elle semble ignorer que des idées telles que le plaisir en tant que péché, ou encore l'amour physique à but de procréation (298) ne sont pas des notions islamiques. Elle ne semble pas être familière, non plus, avec l'œuvre d'Edward Saïd qui, pourtant, est bien connu des Iraniens dans les milieux universitaires.

D'après Nafissi, les Iraniens sont tous inférieurs, irrationnels, simplets, grossiers voire des pervers sexuels, et ne peuvent être sauvés qu'en s'imprégnant de la philosophie et de la pensée occidentales, et en remettant en question leurs propres approches orthodoxes.

J'aimerais m'attarder sur l'un des passages de l'ouvrage qui semble remettre en cause l'authenticité et la crédibilité de l'œuvre toute entière. Nafissi indique que l'une de ses disciples, Nasrin, n'était âgée que de treize-quatorze ans lorsqu'elle suivait officieusement les cours de cette dernière à l'Université de Téhéran. Hors, quelques pages plus loin, elle mentionne que seuls les étudiants ayant une carte d'étudiant pouvaient entrer dans le campus de l'Université de Téhéran, entouré de clôtures. Elle écrit même que faire son entrée à l'université sans carte d'identité était un vrai défi, que seuls les rebelles réussissaient à relever et ce, en sautant par-dessus les clôtures afin d'échapper aux gardiens à l'entrée (138-39). Dans de telles circonstances, serait-il raisonnable de croire qu'une fillette d'à peine quatorze ans pouvait venir y suivre des cours?

Il existe des parallèles et des ressemblances entre *Reading Lolita in Tehran* de Nafissi et, dans une certaine mesure, le livre de Marjâne Satrapi intitulé *Persepolis: the Story of a Childhood*. Les Iraniens y sont dépeints, une fois de plus, comme étant insensés (Satrapi, 2003, 32) et les explications qu'elle fournit à propos de la culture et les croyances musulmanes sont trompeuses (Satrapi, 2003, 94-6).

L'histoire imbécile des clefs menant au paradis y refait surface. A en croire Satrapi, le fils de son domestique aurait reçu une clef en plastique dorée et on lui aurait dit que s'il allait à la guerre et tombait au champ d'honneur, cette clef le conduirait au paradis. La domestique admet, par la suite, qu'elle avait été religieuse une vie durant, mais qu'elle avait perdu la foi, suite à ce genre de manœuvre de propagande (Satrapi, 2003, 99).

Comme Nafissi, Satrapi prétend que les enfants étaient emportés au front de force et hypnotisés, pour être ensuite massacrés sur les champs de guerre (Satrapi, 2003, 101-2). En offrant une version erronée de l'Histoire, elle répète à son tour l'accusation selon laquelle des jeunes filles auraient été mariées de force aux gardiens de prison, et violées, pour être ensuite exécutées (Satrapi 145). Il est intéressant de noter que l'explication que Satrapi fournit pour justifier ces soi-disant atrocités contredit celle de Nafissi.

Mais étant donné que ces deux œuvres s'inscrivent dans le discours orientaliste de l'Occident, leur authenticité n'est pas questionnée. En ce qui concerne ces clefs, comme la guerre date d'hier, il n'y a pas besoin de faire de très profondes recherches historiques pour découvrir la vérité. Rappelons-nous que plus d'un million d'Iraniens servirent au front durant cette guerre, et qu'un grand nombre d'entre eux est toujours vivant, et mène une vie normale. Ces hommes peuvent tous être interviewés. De tels mensonges passent souvent inaperçus en Iran et

lorsque j'en parle avec des amis et des étudiants, ils ne font que rire. Ceci n'est pourtant pas surprenant, car si un jour quelqu'un se mettait à prétendre que le Pentagone fournissait les clés du paradis aux forces d'occupation américaines en Iraq, faudrait-il faire des recherches pour établir la fausseté de ces déclarations, ou est-ce que la grande majorité des Américains ne penseraient pas plutôt qu'il s'agit de propagande? Comme serait-il possible de réfuter la déclaration selon laquelle les soldats américains posséderaient de telles clés? Et pourquoi chercheraient-ils à réfuter de telles déclarations ridicules en premier lieu? En principe, ce sont les accusateurs qui devraient fournir leurs preuves. Pour ma part, je ne pense pas que de tels propos soient drôles. Je trouve, plutôt, qu'il est effrayant de voir à quel point les mensonges proférés aux Etats-Unis à propos de l'Iran sont crus, même par les gens éduqués.

En caricaturant la population et la société iraniennes, des films sont couronnés de prix divers, des livres médiocres deviennent rapidement des bestsellers. Des héros surgissent et certaines personnes deviennent riches du jour au lendemain. C'est en deshumanisant autrui qu'ils aident à justifier la guerre, la souffrance et la destruction.

Reading Lolita in Tehran fait référence également à l'ouvrage de Betty Mahmoody intitulé *Not Without my daugher (Jamais sans ma fille)* (324). Mahmoody, dont le séjour en Iran fut de courte durée, nous donne une autre version de la vie en Iran et de la fuite qui y succéda. Elle traite tout au long de son roman des différences insurmontables des cultures occidentales et orientales. Les Iraniens sont sales (Mahmoudy 15, 23, 27,28, 31, 32, 36, 37, 85, 231,335, 365), intrigants (Mahmoody 220), corrompus (17), violents (21), hostiles (342), paresseux (429), avides de tuer (203); ils sont également inorganisés (Mahmoudy 35), imprévisibles (Mahmoudy 342) et bestiaux. Dans son livre, elle décrit comment les Iraniens s'assoient par terre en tailleur afin de mieux pouvoir attaquer le repas comme un troupeau d'animaux sauvages. Elle prétend que les seuls ustensiles fournis lors des repas étaient de grandes louches rappelant des cuillères géantes. Certains Iraniens s'aidaient largement de leurs mains et, en l'espace de quelques secondes, la nourriture finissait par s'éparpiller. Cette mise en scène peu appétissante était souvent accompagnée d'un persan cacophonique (Mahmoudy 26).

Selon Mahmoudy, dans cette drôle de société, beaucoup d'enfants souffraient de malformations congénitales et de faciès tordus et étranges. La douche quotidienne semble être une étrange coutume occidentale (42) à ces foules d'Iraniens à la mine sinistre. Le pays lui semblait être une étrange symphonie de damnés, avec des mendiants faisant du porte à porte, luttant pour la survie en criant à l'aide (Mahmoody 114).

En caricaturant la population et la société iraniennes, des films sont couronnés de prix divers, des livres médiocres deviennent rapidement des bestsellers. C'est en deshumanisant autrui qu'ils aident à justifier la guerre, la souffrance et la destruction.

D'après elle, certains Iraniens tâchent d'imiter la culture occidentale, mais échouent à cause de leur manque de sophistication. Elle se plaint, entre autres, que les pizzas à l'iranienne n'ont pas très

bon goût (Mahmoody 116) et que selon elle, les Iraniens rendent hommage à tous ceux qui ont fait des études aux Etats-Unis.

Les commentaires surprenants de Betty Mahmoudy sur les hommes iraniens, son ignorance en matière d'histoire islamique, de loi islamique ou encore des lois iraniennes reflètent le fait que sa "connaissance" ne se base pas sur les expériences vécues dans cet "horrible pays" pour reprendre ses propres mots, mais plutôt sur des sources occidentales.

Sa description ou construction de la psyché iranienne est singulière. Elle décrit les Iraniens comme ignorants au plus grand degré et dotés de tempéraments infantiles. Dans le cadre du discours orientaliste, il n'est pas étonnant que Mahmoody déclare que le temps ne semblait avoir aucune valeur aux yeux de l'Iranien moyen (Mahmoody 81) ou que les habitants de ce pays ne prenaient un bain qu'une fois par an (Mahmoody 207).

Ses commentaires surprenants sur les hommes iraniens, son ignorance en matière d'histoire islamique, de loi islamique ou encore des lois iraniennes reflètent le fait que sa "connaissance" ne se base pas sur les expériences vécues dans cet "horrible pays" (Mahmoody 132), pour reprendre ses propres mots, mais plutôt sur des sources occidentales. Tout comme Nafissi et Satrapi, elle déclare que chaque fois qu'un *pasdar* arrêtait une femme pour l'exécuter, les hommes la violaient tout d'abord car, comme dit le proverbe: «Une femme ne doit jamais mourir vierge» (Mahmoody 366). Personne n'a jamais cherché à prouver la validité de tels proverbes.

La couverture de l'édition Corgi, publiée en 1989, montre une femme dont le visage tout entier, à l'exception des yeux, est complètement couvert par un voile alors qu'en réalité, les femmes iraniennes ne se couvrent pas le visage.

Pour conclure, il faut dire que de telles œuvres s'inscrivent, à ne pas en douter, dans le cadre d'un orientalisme souvent absurde. Ceci n'implique pas qu'il existe des représentations de l'Iran qui soient totalement objectives ou encore moins que le pays dont nous discutions soit une utopie, mais il faut toutefois admettre qu'il est incroyable de voir à quel point certaines vérités à propos de la vie en Iran sont déformées.

Le plus triste concernant le triste *Reading Lolita in Tehran* et d'autres ouvrages de ce genre, est que ce types d'élucubrations, nées de cerveaux malades, sont considérés par certains hommes de lettres et critiques sérieux, comme des représentations fidèles de l'Iran et réduisent ainsi la vie de millions d'Iraniens à des caricatures et préjugés. ■

* *Reading Lolita in Tehran* est le titre d'un roman rédigé par Azâr Nafissi.

Bibliographie:

Bahramitash, Roksana, «The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers" *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Vol.14, No. 2, 223-237, été 2005.

Macfie, Alexander Lyon. *Orientalism*, UK: Longman, 2002.

Mahmoody, Betty, *Not Without my Daughter*, Great Britain, Corgi, 1989.

Malcom X, "Message to the Grass Roots". American Identity, An Introductory Textbook. Eds. Lois P. Rudnick, Judith E. Smith, and Rachel Lee Rubin, Oxford: 2006.

Nafissi, Azar, *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*, New York, Random House, 2004.

Rowe, John Carlos, "Reading Reading Lolita in Tehran in Idaho" American Quarterly, Volume 59, Number 2, June 2007.

Satrapi, Marjan, *Persepolis*, New York, Pantheon, 2003.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak? Speculation on Widow Sacrifice." *Marxism and the Interpretation of Culture*, Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, London, Macmillan, 1998, 271-313.

La quarantième lettre (extraits)

Nâder Ebrâhimi
Traduit par Arshia Shiva
Université Azâd islamique de Téhéran

Madame!

Un jour, je te briserai le cœur, finalement, un jour.

Pas avec un voyage d'un seul jour ni avec un long voyage mais avec le dernier.

Un jour, je briserai ton cœur, finalement un jour,

Pas avec une parole faible en tendresse, pas avec des mots de reproche, mais avec la dernière parole.

Un jour finalement,

Tu dois le savoir ma chère, que tôt ou tard - mais pas trop tard - je te briserai le cœur; et qu'il ne peut en être autrement. Mais à présent, malgré cette rupture certaine et imminente qui sera semblable à l'effondrement d'un fin candélabre suspendu très haut, ce que je te demande – et que bien des amants ont déjà demandé à leur bien-aimée -, c'est de n'avoir point de tendresse pour ma mort, ni de la pleurer, ni de t'abandonner à un chagrin destructeur.

Voilà, c'est tout ce dont je t'implore impérativement, en tant que mari et ami; toi qui, au cours de cette trajectoire aventureuse, a été la source de tous mes souvenirs.

Tu le sais, toi et moi, nous connaissons les réponses à cette demande aussi bien que la demande elle-même.

Et moi, malgré la nature logique de toutes ces répliques et malgré tout ce qu'on a déjà vu, j'insiste toujours sur ma requête, et je te demande de me rassurer, que je sache qu'en un instant grandiose et irréversible, originalement, tu surpasseras toutes les logiques périmées, et que tu vaincras même les plus fortes d'entre elles.

Ma chère,

Laisse-moi partir paisiblement, sans souci, laisse-moi me figurer ce jour où mon cœur va prendre la couleur de l'été, laisse-moi mourir en joie, et cela n'est possible que si tu sais qu'il ne faut point verser de larmes sur ce mort. Dans les notes que je t'ai laissées et que tu pourras considérer comme un testament pas très sérieux, j'ai maintes fois répété que le jour de mon départ, je partirai sans souhait; car cela fait un temps fou que j'ai déjà vu se réaliser tous mes vœux, grands ou petits, je ne demande donc rien, je n'ai pas soif et mes yeux ne cherchent rien.(...)

Ma bien-aimée!

Comment te demander de ne pas pleurer pour moi? Comment?

Je n'ignore pas que malgré moi, je te briserai un jour le cœur. Mais comment te dire qu'il vaut mieux sangloter pour des prétendus vivants qu'un mort tel que moi, pour ceux qui restent plutôt qu'un trépassé comme moi?

Que peut exiger l'homme d'une fête qui dure deux jours à peine?

À quoi s'attend-il quand il passe près des hautes montagnes aux forêts touffues ou des vastes plaines vertes?

N'est-il pas vrai que j'ai déjà parcouru pouce par pouce ce pays que j'adore éperdument, et vu les gens que j'aime à mourir?

N'est-il pas vrai que j'ai déjà pêché dans la

rivière de ce petit village? Et dans l'autre, ne me suis-je pas assis sous l'ombre d'un vieil arbre, buvant l'eau fraîche de ma gourde?

N'est-il pas vrai que par-dessus les plus hautes montagnes de mon pays, je me suis arrêté un moment, le corps brisé de fatigue mais le cœur ravi? N'ai-je pas ri et crié de joie?

(...) Et n'est-il pas vrai que grâce à toi, de bien longues années, enfonçant la plume dans le sang de ma foi, j'ai retracé sur des milliers de feuilles tout ce que le cœur m'a conté?

J'ai vécu plus de mille ans, en cinquante ans, grâce à ton courage...

Est-ce juste alors de pleurer ma mort? Et toi...

Surtout toi, qui m'a tant soutenu, est-ce raisonnable que tu pleures en ma mémoire?

Il faut être équitable.

J'ai déjà puisé plus que je ne le méritais, à la sève de la vie et à présent, je ne me vois pas d'autre souhait que ta joie et ta paix, et c'est pour cela que j'écris ces lignes. (...)

Et jamais ne jette le regard sur ceux qui pleurent sur ma tombe.

Ils ne me connaissent pas et ne m'ont jamais connu. En vérité, personne, hormis toi, ne m'a connu et ne me connaîtra véritablement un jour:

Mes défauts des pieds à la tête

Ma petitesse

Mon existence, une rosée de bonté sur l'arbrisseau de l'ortie.

Il faut être équitable, ma chère. (...)

Bien, ma grande dame, je viens de dire tout cela afin que tu ne sois pas désolée de mon départ, et que tu ne penses pas que j'ai oublié d'emporter quelque chose avec moi ou bien qu'il me reste quelque regret dans le cœur ou encore quelque vœu non-exaucé. Non... Par Dieu, non... J'ai l'esprit si tranquille que tu ne peux même l'imaginer, et je suis content et léger et indolent..., je le jure, sur tout ce que j'ai de plus précieux- pourrais-je jurer au nom de ma patrie? - qu'au seuil du dernier voyage s'il m'est possible, je rirais si fort que de l'écho de mon rire se briseront ensemble toutes les vitres, ô combien épaisses, de la morosité et du désespoir.

Pourvu que les passants déposent une fleur sur ma tombe et qu'ils continuent leur chemin en chantonnant joyeusement.

Et ce n'est pas un désir personnel. Je le réclame pour tous les voyageurs de ce voyage fatal.

Et maintenant ma dame!

Je reprends le début de mon discours: un jour je te briserai le cœur, finalement, avec la dernière parole, le dernier voyage, mais je t'en implore impérativement (!): rappelle-toi alors de ce jour, de tout ce que je t'ai écrit dans cette lettre, mot par mot et phrase par phrase, alors, dans ton for intérieur, tu sauras maîtriser ton chagrin. Rappelle-toi que je n'aimerais point que tu ais la gorge serrée par les sanglots ni que tu verses des larmes solitaires, souriante devant les autres. Je voudrais que tu croies à ce voyage et que tu salues joyeusement cet heureux migrateur.

Dis-moi, est-ce juste de gémir, de se mettre en deuil, de s'affliger et de célébrer des cérémonies funèbres pour quelqu'un qui n'exige rien d'autre que notre sourire après son départ?

Maintenant je ressens et avoue qu'il me reste encore un vœu non-exaucé, celui de ne pas te voir à ma mort, criant, gémissant et maudissant, pas plus que mes enfants, mes camarades, mes compagnons et pour ainsi dire tous ceux qui pensent comme moi...

Dernière lettre du recueil *Tchehel Nâmeh-ye koutâh be hamsaram* (Quarante courtes lettres à mon épouse) ■

Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.

En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.

Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.

Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.

La Revue de Téhéran se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.

Toute citation reste autorisée avec notation des références.

ماهنامه«رُوو دوتهران» در دکه‌های‌اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به موسسه اطلاعات توزیع می گردد.

در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد مراجعه شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.

مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، حتی الامکان به صورت تایپ شده ارسال فرمایید.

چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.

« رُوو دو تهران » در گزینش، ویرایش و تلخیص مطالب دریافتی آزاد است. همچنین مطالب دریافتی برگردانده نمی‌شود.

نقل مطالب این مجله با ذکر ماخذ آزاد است.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHERAN

فرم اشتراک ماهنامه "رُوو دو تهران"

- یک ساله ۱۸۰/۰۰۰ ریال
- شش ماهه ۹۰/۰۰۰ ریال
- 1 an 18 000 tomans
- 6 mois 9 000 tomans

Nom de la société (*Facultatif*) ______ مؤسسه

Nom ______ نام خانوادگی

Prénom ______ نام

Adresse ______ آدرس

Boîte postale ______ صندوق پستی

Code postal ______ کدپستی

E-mail ______ پست الکترونیکی

Téléphone ______ تلفن

اشتراک از ایران برای خارج کشور

- یک ساله ۵۰۰/۰۰۰ ریال
- شش ماهه ۲۵۰/۰۰۰ ریال

S'abonner d'Iran pour l'étranger

- **1 an 50 000 tomans**
- **6 mois 25 000 tomans**

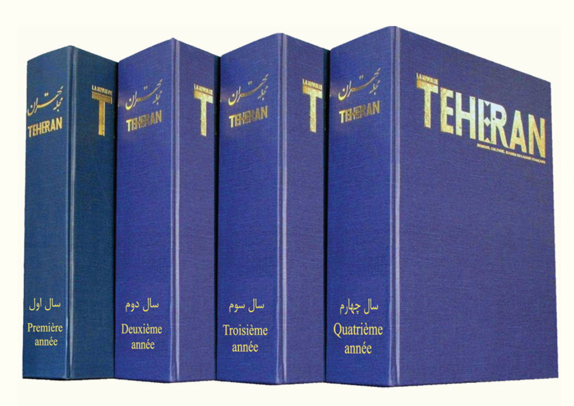
Effectuez votre virement sur le compte :

Banque Tejarat
N°: **251005060** de la Banque Tejarat
Agence **Mirdamad-e Sharghi**, **Téhéran**,
Code de l'Agence : **351**
Au nom de **Mo'asese Ettelaat**

Vous pouvez effectuer le virement dans l'ensemble des Banques Tejarat d'Iran.

حق اشتراک را به حساب جاری **۲۵۱۰۰۵۰۶۰** نزد **بانک تجارت**،
شعبه **میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱**
(قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت)
به نام **موسسه اطلاعات** واریز،
و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک به آدرس
تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، موسسه اطلاعات،
نشریه ***La Revue de Téhéran*** ارسال نمایید.
تلفن امور مشترکین: ۲۹۹۹۳۴۷۲ -۲۹۹۹۳۴۷۱

Merci ensuite de nous adresser la preuve de virement ainsi que vos nom et adresse à l'adresse suivante:
Presses Ettelaat, Av. Naft-e Jonoubi, Bd. Mirdamad, Téhéran.
Code Postal : 15 49 95 31 11
Pour signaler tout problème de réception : mail@teheran.ir



L'édition reliée des quarante-huit premiers numéros de *La Revue de* TEHERAN est désormais disponible en quatre volumes pour la somme de 10 000 tomans l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.

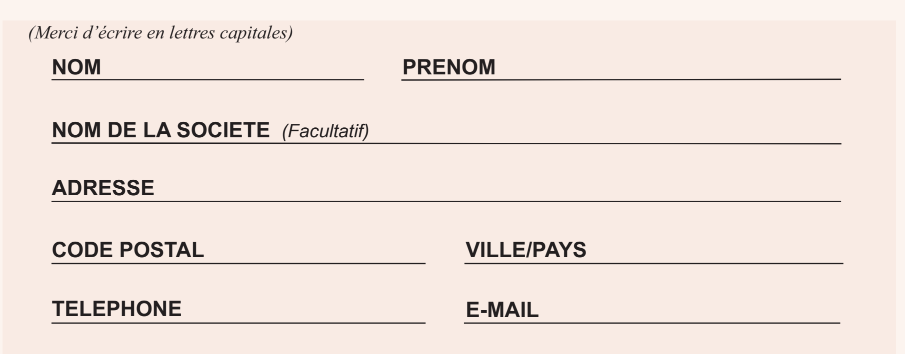
دوره‌های سال اول، دوم، سوم و چهارم مجلهٔ تهران شامل
چهل و هشت شماره در چهار مجلد عرضه می‌گردد.
علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه
انتشارات اطلاعات واقع در
خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران
مراجعه نمایند.



S'abonner hors de l'Iran



Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.



(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **50 Euros**

☐ **6 mois** **30 Euros**

- Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
  N°: **00051827195**
  Banque:**30003**
  Guichet: **01475**
  CLE RIB: **43**
  Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
  Identification Internationale (IBAN)
  IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
  Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**

- Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**

- **Règlement possible en France et dans tous les pays du monde**

مرکز فروش در پاریس:

Point de vente à Paris:

Librairie du Pont de Sèvres
204 allée du Forum
92100 Boulogne
Tel: 01 46 08 21 58

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول
محمد جواد محمدی

سردبیر
املی نُوواِگلیز

دبیری تحریریه
عارفه حجازی
جمیله ضیاء

تحریریه
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
فرزانه پورمظاهری
افسانه پورمظاهری
ژان-پیِر بریگودیو
بابک ارشادی
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمباردیه
مهناز رضائی
مجید یوسفی بهزادی

گزارشگر در فرانسه
میری فِررا
اِلودی برنارد

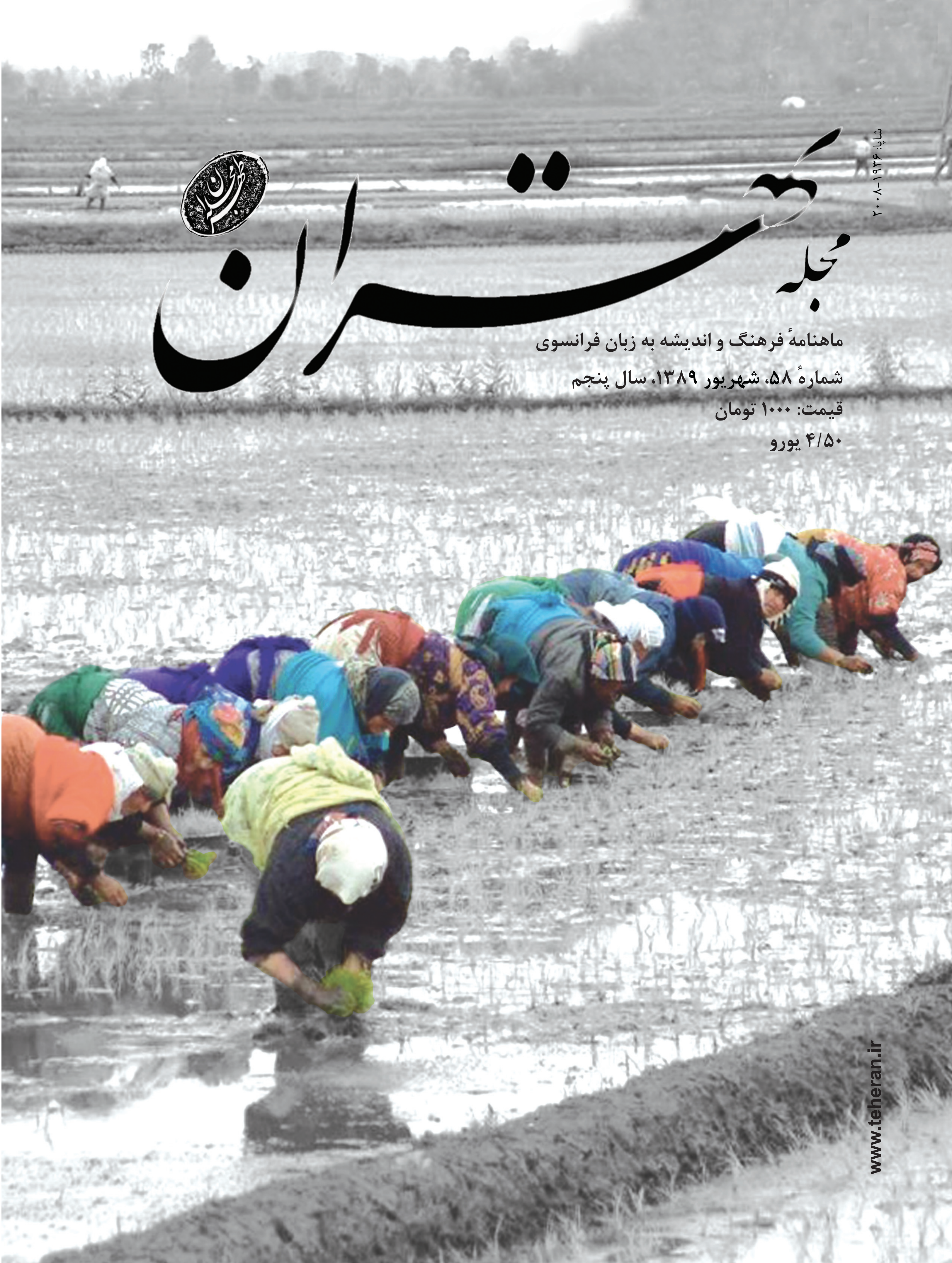
تصحیح
بئاتریس ترهارد

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: **mail@teheran.ir**
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:
Femmes guilanaises travaillant dans les rizières


مجله تهران
ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی
شمارهٔ ۵۸، شهریور ۱۳۸۹، سال پنجم
قیمت: ۱۰۰۰ تومان
۴/۵۰ یورو
شاپا: ۱۹۳۶-۲۰۰۸
www.teheran.ir